الإمام محمد أبو زهرة

ابن حنبل

حَيَاتُه وعَصرُه - آراؤُه وَفِقهُهُ



٩٢٢,٥٨ محمد أبو زهرة.

م ح ا ب ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه/ محمد أبو زهرة.- القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٨م.

٣١٨ ص؛ ٢٤سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك: ٧ - ٢٤٥٠ - ١٠ - ٩٧٧

١- ابن حنبل، أحمد محمد ١٦٤ - ٢٤١هـ.

٢- الفقه الإسلامي. أ- العنوان.

جمع إلكتروني وطباعة



رقم الإيداع ٢٠٢٧٤/٢٠٠٨

تعريف بالشيخ الإمام

محمد أبو زهرة

الإمام محمد أبو زهرة غنى عن التعريف، إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو فى أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذى ولد وعاش فيه، والمواقف الشجاعة فى الإصلاح الاجتماعى والإسلامى، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

هذا الإمام هو : محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المولود فى عام ١٣١٦هـ، فى التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م، فى المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

وأسرة أبو زهرة ينتهى نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعى ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا فى واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

- بدأ الشيخ حياته التعليمية فى الكتّاب، شأن كل أزهرى فى ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفى سنة ١٩١٢م التحق بالجامع الأحمدى بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين. وفى عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعى بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، ورغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

- وقد تنقل رحمه الله فى عدة مناصب فى بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج فى مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ مساعد، إلى أستاذ ذى كرسى، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فى فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذى يعتبر بديلا لما كان يسمى فى الماضى هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، يقول :

- اختلطت حياتى بالحلو والمر، وابتدأت حياتى التعليمية بدخول المكتب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر سورة النبات فى ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفى حبته الأولى

فى الصبا تكمن كل خصائصه فى الكبر، وكنت أشعر وأنا فى المكتب بأمرين ظهرا فى حياتى فيما بعد.

الأمر الأول : اعتزازى بفكرى ونفسى، حتى كان يقال عنى أنى طفل عنيد.

الأمر الثانى : أن نفسى كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل فى سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة(*) من العلوم الشرعية الإسلامية التى تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها، فهو الكنز الذى لا ينفد، والنبع الذى لا يزال ينهل منه الظامئون، ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزى عالما عاملا لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضرى

(*) المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة فى آخر الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد : فإن دروسى هذا العام بقسم الشريعة من أقسام الدراسات العليا بكلية الحقوق ـ موضوعها الإمام أحمد بن حنبل إمام دار السلام، وهذا الكتاب الذى أقدمه للملأ من الأمة الإسلامية هو خلاصتها، وفيه لبابها.

ولقد اتجهت فى دراسة ذلك الإمام التقى الورع إلى دراسة حياته أولا، تتبعته منذ نشأته الأولى طفلا ثم يافعا، وشابا، وكهلا، وكلها يتجه به نحو الإمامة فى السنة وبها كانت إمامته فى الفقه.

ولقد عنيت فى أثناء دراسة حياته ببيان المحنة التى نزلت به، وأسبابها وأدوارها، وكيف أعلت منزلته ورفعت درجته، فسارت الركبان بذكره، وصار ورعه وزهده حديث الناس فى البلدان الإسلامية.

حتى إذا أتممت دراسة حياته، اتجهت إلى دراسة موجزة لعصره، بينت فيها المجاوبة النفسية التى كانت بينه وبين معاصريه، والآراء الدينية التى كانت سائدة بين علماء الحديث والفقهاء، والأفكار التى تتوارد على العقل الإسلامى، ومحاولة بعض الأمراء والخلفاء أن يسوغوا آراء لدى الفقهاء والمحدثين، ولا يكادون يسيغونها، وأن المحاولة أنتجت مقاومة، وأن المقاومة انتهت بالاستمساك الشديد بما كان عليه السلف فى نظر أولئك العلماء.

ولما بلغت من ذلك البيان الغاية التى أبغى بيانها، اتجهت إلى النتيجة التى كانت هذه مقدماتها، وهى آراؤه فى أصول الدين، وقيامه بحق السنة النبوية الشريفة، وفقهه.

أما آراؤه فى أصول الدين فقد بينتها ببعض البيان، لأنها تصور آراء السلفيين فى عصره أصدق تصوير، وهى صدى المقاومة الأثرية للمثارات الفكرية التى أثارها الذين نظروا فى الحقائق الإسلامية نظرات فلسفية.

وبعد بيان ذلك بينت عمله فى السنة، وعكوفه طول حياته على إذاعتها بين المسلمين وعمله المسند، وأثر المسند، وقوة أحاديثه، وغرضه من جمعه، ثم اتجهت إلى فقهه، فبينت أنه ثمرة ناضجة لدراسة السنة، وتتبعه لأقضية النبى ﷺ، وأقضية الصحابة، وفتاويهم، وفتاوى الصفوة الممتازة من التابعين، وأنه كان إن لم يجد أثرا

يعتمد عليه فى فتواه قايس على هذه الآثار، وقارب منها ولم يباعد، حتى كان يصدر عن مشكاتها دائما رضى الله عنه، ففقهه آثار مروية، أو شبيهة بالآثار المروية.

ولقد بينت كيف روى ففقهه، وكشفت طرائق روايته، وبينت صدقها، ووثائق قبولها.

ثم بينت الأصول الفقهية التى بنى عليها، والأدوار التى مر بها ذلك المذهب الجليل، وطرائق نموه، وأساليب التخريج فيه، وضبط قواعده، وجمع فروعه، حتى صار مذهبا ناميا حيا متسعا مرنا فيه صلاح، وفيه إصلاح.

ولولا فضل الله وتوفيقه وعونه ما وصلنا فى بحثنا إلى ما وصلنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

محمد أبو زهرة

صفر سنة ١٣٦٧ هـ

ديسمبر سنة ١٩٤٧م

تمهيد

١ ـ قال أبو ثور فى أحـمد بن حنبل : «لو أن رجلا قال أن أحـمد بن حنبل من أهل الجنة ما عنف على ذلك، وذاك أنه لو قصد رجل خراسان ونواحـيها لقالوا: أحمد ابن حنبل رجل صالح، وكذلك لو قصد الشام ونواحـيها لقالوا : أحمد بن حنبل رجل صالح،وكذلك لو قصدوا العراق ونواحيهـا لقالوا : أحمد بن حنبل رجل صالح، فهذا إجماع، ولو عنف هذا على قوله بطل الإجماع»[١].

هذا قول فقيه محدث معاصـر لأحمد فيه، وهو فوق أنه يكشف عن منزلة أحمد فى نفسه، يبـين منزلته فى نفوس كل معاصـريه، انعقد إجماع أهل الأقطار الإسـلامية على أنه رجل صالح، وتـسايرت الركبـان بذكر صلاحـه، وتقواه وورعه، وقـوة إيمانه وزهده، وإذا كان الإجماع حجة فقد قامت الحجة على صلاح أحمد، ليس فى ذلك من ريب، ولا مجال للشك فيه.

وفى الحق : إن أحمد قـد ابتلى فأحسن البلاء، وصقلت نفـسه، وفتن بالشديدة والكريهة، فخرج منها كما يخرج الذهب من الكير، وقد نقى وطهر من كل فلز غريب عنه، واختـبر أحمـد بالدنيا وزينتهـا فصدف عنهـا، وإن كانت له نفس تطلب طيـبات الحياة، ولكِنه قدعها عن شهواتهـا، وفطمها عن الترف، وترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، طلبته الملاذُ فردها وزايلها فلم يعلق به شيء من طارف الحـياة، كما لا تستمسك الأدران بالأجسام المجلوة المصقـولة، اختبر أحمد بالضراء والسـراء فلم تخنع الضراء قلبه، ولم تفتن السراء عقله، اختبره خلفاء أربعة، فـخرج من الاختبار رجلا صالحا، وقد تنوعت طرائق الاختبار، اخـتبره المأمون بالقيد، فسـاقه إليه مقيدا مغلولا يـثقله الحديد مع بعد الشـقة وعظم المشـقة، واخـتبـره المعتـصم بالحـبس والضرب، واخـتبـره الواثق بالمنع والتضييق، فما نهنهوا من نفسه وما يعتقد، وبعد تلك البلايا ابتلى بالبلاء الأكبر، فساق إليه المتـوكل النعم، فردهـا وهو عيوف النفس، وكـان يشد على بطـنه من الجوع، ولا يتناول مما يشك فى حله أو يتـورع عنه، ثم ابتلى أحـمد بعـد كل هذا بأعظم بلاء ينزل بالنفس البشـرية، وهو إعجاب الناس، فـقد ابتلى بعد أن انتـصر على كل أنواع الرزايا بإعجاب الناس، فما أورثه ذلك عجبا ولا دلاًّ بغرور، بل كان المؤمن المحتسب المتواضع لعزة الله وجلاله، الذى لم يأخذه الثناء، وبذلك نجح فى أعظم البلاء، فإن الشيطان قد يعجز عن الغواية فى الشديدة والكريهـة، ويعجز عن الغواية فى الملاذِّ والمناعم، وينجح فى غـوايته عند الثـناء ببث العجب والـغرور والخـيلاء، ولكن أحـمـد سد كل منافـذ

---

(١) مناقب الإمام احمد لابن الجوزى. ص ١٢٤.

الشيطان، حتى هذا السبيل، فما استولى عليه حب المحمدة وجره إلى مهاوى الغرور، بل كان ينفر من الثناء، ويفر منه عالما بأنه أشد البلاء، وكان رحمه الله يقول : «لو وجدت السبيل لخرجت، حتى لا يكون لى ذكر»، ويقول : «أريد أن أكون فى بعض الشعاب بمكة، حتى لا أعرف، فقد بليت بالشهرة، إنى لأتمنى الموت، صباح مساء»[1].

٢ ـ كان أحمد رجلا صالحا، تلك هى الكلمة الصادقة التى رددتها الأقطار الإسلامية، وأحمد حى، ثم سجلها التاريخ بعد ذلك للأجيال، وهى التى توارثها الناس من بعده مكشوفة غير مستورة، وهى المفتاح الذى يكشف صورة أحمد، فهو المحدث، لأنه الرجل الصالح، وهو الفقيه الذى غلب وصفه بالصلاح وصفه بالفقه، بل إن صلاحه كان يمنعه من السير فى فقهه إلى أقصى مداه، فكان يتوقف حيث يسير غيره، ويتردد حيث يجزم سواه، يجمجم بالمعنى حيث ينطق غيره، ويسكت عن الفتيا حيث يسارع سواه.

ولذلك طغت على فقهه نزعته إلى التحديث، ووقوفه عند الأثر، حتى لقد حسبه بعض العلماء السابقين محدثا، وليس فقيها، فنرى ابن جرير الطبرى لم يذكر مذهبه فى اختلاف الفقهاء، وكان يقول عنه : «إنه رجل حديث، لا رجل فقه، وامتحن لذلك»، ولم يذكره بعض الفقهاء الذين كانوا يدرسون الخلافيات، كالطحاوى، والدبوسى، والنسفى، والأصيلى المالكى، والغزالى، فى الفقهاء الذين يعتد بخلافهم، ولم يذكره ابن قتيبة فى كتابه «المعارف» فى ضمن الفقهاء، وذكره المقدسى فى أحسن التقاسيم فى أصحاب الحديث.

وقال القاضى عياض فى المدارك : «إنه دون الإمامة فى الفقه وجودة النظر فى مأخذه»، ولقد زكّى نظر هؤلاء المنكرين على أحمد أن يكون فقيها أنه لم يؤثر عنه كتاب فى الفقه، وأثر عنه المسند، وذلك فى عصر قد سار فيه التدوين فى الفقه شوطا بعيدا، فمحمد بن الحسن قد جمع فقه العراق، وأبو يوسف كتب كتبا فى الفقه، والشافعى أملى مذهبه أو كتبه، وأحمد لم يكن له شىء من ذلك بإجماع المؤرخين، فكان ذلك دليلا على أنه محدث، وليس بفقيه، أو على الأقل، على غلبة حديثه على فقهه، ولا شك أن المحدثين من له رأى فى مسائل فى الفقه، فالبخارى له فقه ، ومسلم كذلك، وليس ذلك بمخرجهم من جماعة المحدثين إلى جماعة الفقهاء، إذ العبرة بغلبة المنهاج، فمن غلب عليه التحدث تخصص فيه، وكان محدثا، ومن كثر إفتاؤه؟ وغلبت عليه الفتيا كان فقيها، ولم نجد من التقى فيه الأمران بقدر متقارب كما وجدنا فى مالك رضى الله عنه، فهو فى ذلك نسيج وحده.

---

(١) ترجمة الإمام من تاريخ الإسلام للحافظ الذهبى، طبع المعارف، فى مقدمة المسند، ص ٧٤.

٣ ـ ونحن مع هذا الاعتبار نرى أن أحمد بن حنبل فقيه مع كونه محدثا، وإن كنا نقر بأن نزعة المحدث فيه أوضح، ونقر بأنه لم يترك أثرا مدونا له فى الفقه، وترك ذلك المسند العظيم فى الحديث، والذى صار من بعده إماما كما توقع هو له، وذلك أن الإمام أحمد قد عنى تلاميذه بجمع أقواله وفتاويه وآرائه، وتكونت بذلك مجموعة فقهية منسوبة إليه، تخالفت فيها الرواية عنه أحيانا، واتفقت فى كثير من الأحيان، وما كان لنا أن نترك تلك المجموعة التى تلقاها العلماء بالقبول لمجرد أنه اشتهر بالحديث، وأنه لم يدون كتابا فى الفقه، مع غلبة التدوين فى عصره، وله فيمن دوّنوا أسوة حسنة.

ولقد نظر ذلك النظر ابن القيم، فقد قال فى أعلام الموقعين، وعلل ترك أحمد تدوين كتاب فى الفقه بأنه كان شديد الكراهية لتصنيف الكتب فى غير الحديث، ولكن الله علم حسن نيته، فجعل تلاميذه يعنون بتدوين كلامه وفتاويه، وقال ابن القيم فى ذلك : «جمع الخلّال نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سفرا أو أكثر، ورويت فتاواه ومسائله، وحدّث الناس بها قرنا بعد قرن، فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم، حتى إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلدين لغيره، ليعظمون نصوصه وفتاواه، ويعرفون حقها وقربها من النصوص، وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة».

٤ ـ وإذا كان أحمد رضى الله عنه لم يكتب فى الفقه كتابا، بل كان ينهى عن ذلك، وينهى أصحابه عن القراءة فى كتب الفقه المدونة خشية أن يستغنوا بها عن الحديث ـ فإن المعول فى نقل فقهه كان على رواية أصحابه عنه، وقد نقلوا الفتاوى والنصوص فى كتب مبسوطة بلغ بعضها نحوا من ثلاثين سفرا، وقد اختلف النقل لأنه ما دامت الرواية أساس النقل، ولم يتول الإمام بنفسه كتابة فقهه، فلابد أن يختلف الناقلون، وأن تختلف النقول، وأن يكون الترجيح، ولقد وجدنا كتّاب الطبقات يتكلمون فى نقل بعض الأصحاب، فوجدنا ابن الفراء فى طبقاته ينقل عن أبى بكر المروزى، والأثرم ومسدد، وحرب وغيرهم، وقد رووا الكثير من الفقه الحنبلى، ونسبوه إلى ذلك الإمام الجليل، ويوثقهم، ثم وجدنا مع هذا بعض كتّاب الأثر يقول : «رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء : جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل» أما جعفر بن محمد، فهو جعفر الصادق بن محمد الباقر من أئمة الشيعة،وقد نسبت إليه أقوال كثيرة دونت فى فقه الإمامية، وأما أحمد فقد نسب إليه بعض الحنابلة آراء فى العقائد، وإن هذا بلا شك يثير بعض الريب فى مقدار نسبة الفقه الحنبلى إلى أحمد، أو على الأقل فى بعض هذا الفقه، لأنه إذا جرى الشك فى صدق الراوى كان ذلك طعنا فى صحة المروى.

٥ ـ هذه مثارات تثار حول نسبة الفقه الحنبلى إلى الإمام أحمد، ولو أن مسلكنا فى دراسة المذاهب أن ندرسها دراسة موضوعية، بأن ندرس المجموعة الفقهية التى تكون المذهب الحنبلى باعتبارها مجموعة فقهية متحدة المنهاج والنهاية، وحدتها الفكرة والاتجاه، وإن لم توحدها النسبة ـ لاكتفينا بدراسة المجموعة من غير بحث فى نسبتها، ولكننا ندرس الإمام وفقهه، فحق علينا أن ندرس مقدار نسبة هذه المجموعة الفقهية إليه، وما يثار حولها من ظنون أو شك، ندرسه، فإما أثبتناها ونفيناه، وإما بينا مقدار قوته ومداه.

لذلك كان لابد لنا من دراسة هذه الأمور المقررة المثيرة للريب، غير أننا نبادر فنقرر أن مسلكنا فى دراسة هذه الأمور المقررة التى تلقاها العلماء فى العصور المختلفة بالقبول هو أن نقبلها، حتى يقوم الدليل على بطلان نسبتها؛ ذلك لأن تلقى العلماء بالقبول لأمر من الأمور يجعل الظاهر يشهد له بالصدق، وصحة النسبة، إذ إن الأصحاب هم الذين نقلوا، والطبقة التى وليتهم هى التى تلقت كلامهم بالقبول، ثم الذين جاءوا من بعدهم صدقوا على ذلك النقل، فكان هذا التضافر مع قرب العصر شهادة لا ترد، حتى يقوم الدليل الناقض لبنيانها، المقوض لأركانها، إذ الظاهر شاهد بالصدق، ولا يرد الظاهر إلا إذا ثبت بالبرهان نقيضه، ولو أن كل ريب يبطل المقررات التى تلقاها العلماء بالقبول، ما نقل تاريخ، وما استفاد الناس من علم الأولين، وما صحت نسبة، وما قيل قول عن قائل، من أجل هذا نقبل فقه ابن حنبل على أن نسبته من المقررات، وندرس ما يثار حول هذه النسبة، فلا نقبل من هذه المثارات إلا ما يثبت بالبرهان بطلان نسبة فتوى أو قول، فلسنا نرد نسبة المذهب جملة لشك، ولا نهمل ما يقال، بل ندرس ونقابل ونقايس، ونعطى كل أمر حقه من الدراسة ومما ينتهى إليه، ولا نقف محاجزين بين المقدمة وما تنتجه، ولا بين المدلول وما يؤدى إليه، فإن ذلك ليس من العلم فى شىء.

٦ ـ وإننا إذ نتجه إلى دراسة الفقه الحنبلى بعد تحقيق نسبته، أو بالأحرى بعد إزالة ما يثار من الشك حول هذه النسبة ـ سنجد فقها خصبا قويا حيا تجلى فيه عنصران، كلاهما أمده بقوة، حتى كان واسع الرحاب فى باب التعامل أكثر من غيره من ضروب الفقه : (أحد العنصرين) ـ أن فقه أحمد هو الفقه الذى يتجلى فيه الفقه الأثرى بأقوى ما يكون التجلى، وأوضح ما يكون الظهور، فهو يختار آراء الصحابة، وإذا كان للصحابة رأيان، يختار من بينهما بل يختارهما أحيانا، ويكون فى المسألة عنده رأيان، وكان ذلك وقوفا عند الأثر لنفسه، لأنه لا يرى لنفسه الحق فى الترجيح بين آراء أولئك العلية الأكرمين من غير نص أو قريب منه، إذ الترجيح يقتضى بيان نقص فى أحدهما، وكمالا فى مقابله، وهو لا يعطى نفسه هذه الرتبة إلا بنص أو قريب منه، ولا يضعها

فى هذه المنزلة من غيره، وإنه لفرط تأثره طريق السلف واقتفائه أثر الصحابة، ليبدو فيما يجتهد فيه من الفتاوى التى لا نص فيها ولا أثر، أن اجتهاده فيه سلك مسلك الصحابة، بالمشاكلة، والمشابهة، وإن لم يكن بالنص.

(العنصر الثانـى) أنه فى باب التعامل إذا لم يكن نص ولا أثر ولا مقـايسة لواحد منهما، يترك الأمر على أصل الإباحة الأصـلية، ولذلك كان فى العقود والشروط أوسع الفقه الإسلامى رحابا وأخـصبه جنابا؛لأنه جعل الشروط والعقود الأصل فـيها الصحة، حتى يقوم الدليل على البطلان، فهو لا يحتاج فى صحتها إلى دليل، كما سلك جمهور الفقهـاء المسلمين، أو يحتاج إلى الدليل فى البطلان لا الصـحة، وسنجعل لذلك مكانا من دراستنا لنتبين خصائص ذلك المذهب الخصب القوى.

٧ ـ هذا، وإننا إذ نـدرس ذلك المذهب الجليـل سندرس لا مـحـالة أمـرين : (أحدهمـا) الأصول التى قام عليـها الاستنبـاط فى ذلك المذهـب، وكيف استـخرجت فروعه، ، (وثانيـهما) القواعد الضـابطة لفروعه، المتقصـية لأشتات المسائل، والجـامعة لأكثر ثمـرات الاجتهاد فـيه، وإن الأصول والقواعد جـميعا لم تكن كلتـاهما من صنع الإمام أحمد، ولم تؤثر عنه بالنقل تفصيلا، ولكنهـا فصلت تفصيلا من بعده، مستنبطة من الفروع بالجـمع بين العناصر المؤدية واستـنباطها، واستـخراج أصل جامع أو قـاعدة ضابطة.

٨ ـ والفرق بين الأصل والقاعدة ـ على مـا سنوضح فى موضعه ـ أن الأصل هو سبيل الاستنباط لـلفرع، فهو سابق عليه فى الوجود، وإن كانت أصـول أكثر الأئمة قد كشفت عنهـا الفروع، أما القاعدة فهى الضـابط للفروع المتجانسة، ووضعـها فى ضمن عموم شامل، فهى متأخرة عن الفروع وجودا، وهى تسهل طريق معرفة الفروع.

القسم الأول

حياته وعصره

حياة أحمد بن حنبل
١٦٤ ـ ٢٤١ هـ

٩ ـ مولده ونسبه: ولد أحمد رضى الله عنه، فى المشهور المعروف، فى ربيع الأول من سنة ١٦٤ من الهجرة النبوية، وقد ذكر ابنه صالح، وحكاه ابنه عبد الله، فقد قال : سمعت أبى يقول : ولدت فى شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة، ولم يختلف الرواة فى زمن ولادته، كما اختلفوا فى زمن ولادة أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما، ذلك بأنه ذكر هو تاريخ هذه الولادة، وكان على علم به، ولم يترك الأمر لظن الرواة، وتخرص المؤرخين، فكان بيانه فى ذلك قاطعا، ومانعا للشك أو الظن.

وإذا كانت ولادته قد علم تاريخها من غير ظن أو مجال للشك، فقد علم أيضا تاريخ وفاته من غيرما شك؛ فقد تطابقت الأخبار على أنه توفى لاثنتى عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى وأربعين ومائتين، وكانت جنازته يوم الجمعة، وأخرجت بعد منصرف الناس من إقامة صلاة الجمعة، ولا غرابة فى أن يعرف تاريخ وفاته بالتعيين، فقد كان يوما مشهودا فى تاريخ بغداد، تجاوبت بذكره الأقطار الإسلامية، لكثرة الذين شيعوا جنازته، فقد أحصوا فكانت عدتهم لا تقل عن ثمانمائة ألف، ولأنه عندما مات كانت شهرته قد تجاوزت آفاق العراق إلى كل البقاع الإسلامية، فكانت وفاته حدثا كبيرا تعرفه الجماعات، وتتناوله الأخبار من غير ظن ولا ريب.

١٠ ـ وقد ولد أحمد ببغداد، وقد جاءت أمه حاملا به من مرو التى كان بها أبوه، وقيل أنها ولدته بمرو، ولكن الصحيح أنه ولد ببغداد، وحملت به فى مرو، وقد نُقل عنه ذلك، فلم يعد ثمة مجال للخرص، ونسبه عربى، فهو شيبانى فى نسبه لأبيه وأمه، أبوه شيبانى، وأمه كذلك، فلم يكن أعجميا ولا هجينا، بل كان عربيا خالصا.

وشيبان قبيلة ربعية عدنانية، تلتقى مع النبى ﷺ فى نزار بن معد بن عدنان، وفى هذه القبيلة همة وإباء، وحمية، كان منها المثنى بن حارثة الذى تولى قيادة الجيوش الإسلامية عند مهاجمة العراق فى عهد أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وهو الذى حسّن لخليفة رسول الله ﷺ ذلك، وتولى بهمته أولى الحملات، فشهد له الصديق فى ذلك بأحسن البلاء، ولقد اشتهرت شيبان بالهمة والصبر وحسن البلاء، فى الجاهلية والإسلام، حتى كانت أبرز القبائل الربعية وفخرها، ولقد قيل : «إذا كنت فى ربيعة فكاثر بشيبان وفاخر بشيبان، وحارب بشيبان»(١)، فشيبان فى الجاهلية والإسلام أكثر القبائل الربعية عددا، وأعزها نفرا، وأعظمها مآثر.

وشيبان كانت منازلها بالبصرة وباديتها، وقد كانت فى الجاهلية قريبة المقام من العراق، فلما بنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه البصرة مطلة على الصحراء لينزل بها

---

(١) تاريخ بغداد، جـ ٤، ص ٤١٥.

العرب، يستنشقون فيها هواء الصحراء، ولا يستوخمون بهواء الريف ـ نزلت شيبان بتلك المدينة الحضرية الصحراوية فسكنوها، وسكنوا فى باديتها.

وكانت أسرة أحمد وأسرة أمه تنزل بتلك المدينة وباديتها، إذ كان جدها عبد الملك ابن سوادة بن هند من وجوه بنى شيبان، ينزل عليه قبائل العرب، فيضيفهم.

ولأن أسرته أصلها من البصرة عرف بأنه بصرى[1]، ويروى أن أحمد رضى الله عنه كان إذا جاء البصرة صلى فى مسجد مازن، وهم من بنى شيبان، فقيل له فى ذلك، فقال: إنه مسجد آبائى.

١١ ـ كانت أسرة أحمد من شيبان، وأصل مقامها بالبصرة كما رأيت، والآن نريد أن نذكر أباه وجده بكلمات موجزة؛ فأبوه محمد بن حنبل، وجده حنبل بن هلال، ومع أن مقام الأسرة بالبصرة كما نقلنا، وكما تبين من سياق سيرة أحمد، فإن أسرة أحمد لم يستمر مقامها، بل إن جده قد انتقل إلى خراسان، وكان واليا على سرخس فى العهد الأموى، ولما لاحت فى الأفق الدعوة العباسية عاون دعاتها، وانضم إلى صفوفهم، حتى أوذى فى هذا السبيل، وقد قال الخطيب البغدادى فى ذلك : «جده حنبل بن هلال، ولى سرخس، وكان من أبناء الدعوة، فسمعت إسحاق بن يونس صاحب ابن المبارك يقول : ضرب حنبل بن هلال، أبا النجم إسحاق بن عيسى السعدى والمسيب بن زهير الضبى، فى دسهم إلى الجند فى الشغب وحلقهما»[2].

وأبوه محمد كان جنديا، وقد وصفه ابن الجوزى عن الأصمعى، بأنه كان قائدا، فقد قال عن أبى بكر الأعين : «سمعت الأصمعى يقول : أبو عبد الله أحمد بن حنبل من ذهل، وكان أبوه قائدا»[3]، وذهل هو جد شيبان الذهلى، وقد قال ابن الجوزى : «كان أبوه فى زى الغزاة»[4].

وسواء أكان قائدا كما ذكر فى المناقب لابن الجوزى، أم كان فى زى الغزاة كما ذكر ابن الجوزى، فقد كان جنديا، كشأن العرب فى ذلك العصر، لا يكونون زراعا ولا صناعا، بل يكونون حماة وغزاة، وكان جده قد بلغ مبلغ الولاة، فكان واليا على سرخس، حتى صار من أبناء الدعوة العباسية، وأوذى فى ذلك.

ويظهر أن أسرته كانت بعد انتقالها إلى بغداد تعمل للخلافة العباسية، ولم ينقطع اتصالها بها، وإن لم يكن منها ولاة، فإنه يروى أن عم أحمد كان يرسل إلى بعض الولاة بأحوال بغداد ليعلم بها الخليفة إذا كان غائبا عنها، وكان أحمد يتورع عن المشاركة فى ذلك منذ صباه، حتى أنه يروى أن بعض الولاة قال : أبطأت على أخبار بغداد،

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢١.

(٢) تاريخ بغداد، جـ ٤، ص ٤١٥.

(٣) المناقب، ص ١٤.

(٤) المصعد لابن الجزرى.

فوجهت إلى عم أحمد بن حنبل : لم تصل إلينا الأخبار اليوم، وكنت أريد أن أحررها وأوصلها إلى الخليفة، فقال : قد بعثت بها مع أحمد ابن أخى، ثم حضر أحمد، وهو غلام، فقال : أليس قد بعثت معك الأخبار؟ قال : نعم، فال : فلأى شىء لم توصلها؟ قال : أنا كنت أرفع تلك الأخبار!! رميت بها فى الماء، فجعل الوالى يسترجع، ويقول : «هذا غلام يتورع، فكيف نحن»(1)!.

فهذه القصة تدل على أن أسرة أحمد لم تنقطع صلتها بالخلافة والولاة، ولم يكن أحمد يستحسن ذلك، تورعا وابتعادا عن الريب منذ صباه.

١٢ - ولد أحمد الورع التقى من هذين الأبوين العربيين الكريمين، فهذه أمه قد كان أبوها من بنى شيبان، جوادا.كريما، قد فتح بابه للعرب، تنزل عليه القبائل فيضيفها، وهذا جده ندب محتسب قوى يتولى الولاة، ثم يرى دعوة يحسبها الحق، فيناصرها، وينزل به فى سبيل هذه المناصرة الأذى الشديد، فيصبر صبر الكرام. وهذا أبوه جندى يحمى الحمى، ويدافع عن الحوزة، وما خلع زى الغزاة، بل كان على ذلك إلى أن مات.

من هذين الأبوين الكريمين كان أحمد، وفى عروقه جرى ذلك الدم الأبى الكريم، وورث عن أسرته عزة النفس وقوة العزم، والصبر واحتمال المكاره، والإيمان الراسخ القوى،وكان ذلك كله ينمو كلما شب وترعرع، ويتبين فى سجاياه كلما عركته الحوادث، وأصابته نيران الفتن.

١٣ - ولقد هيأ الله لهذه السجايا الموروثة أن تنمو، وأن تقوى، إذ أمدها بالجو النفسى الذى تتنفس فيه وتتغذى من طيب هوائه، وصقلها بالتجارب التى جلت الصدأ الذى يعرض للنفوس بسبب سيطرة البيئات، ثم هداها إلى النزاع الفكرى والنفسى الذى يوائمها، ولا يناهضها.

وذلك أنه لم يكد يرى نور الوجود، حتى رأى أنه فريد فيه، قد فقد أباه، وكلأته أمه، فإن أباه قد مات وهو طفل، ويذكر أنه لم ير أباه ولا جده، والمعروف أن أباه مات بعد ولادته، وإذا كان قد مات بعد ولادته، فلابد أن ذلك كان وهو صغير لا يعى ولا يدرك شيئا، بدليل أنه نفى رؤيته لأبيه وجده، وذكروا أنه مات شابا فى الثلاثين من عمره، ولقد قامت أمه على تربيته فى ظل الباقى من أسرة أبيه، ولم يتركه أبوه كلا يطلب المعونة، بل ترك له ببغداد عقارا يسكنه، وآخر يغل عليه غلة قليلة وهى تعطيه الكفاف من العيش، ولم تعطه رافغ العيش ولينه، وبسط الرزق ويساره، فاجتمع له بتلك الغلة الضئيلة أسباب الاستغناء عما فى أيدى الناس.

---

(٣) المناقب لابن الجوزى، ص ٢٢.

١٤ ـ اجتمع لأحمد بهذا السبب، وبهذه الحال التى آل إليها أمره، وهو صبى فى المهد، وبما كان له من نزوع نفسى من بعد خمسة أمور لم تجتمع لشخص إلا سارت به إلى العلا، والسمو النفسى، والبعد عن سفاسف الأمور، والاتجاه إلى معاليها، تلك الأمور هى : شرف النسب والحسب، واليتم الذى ينشئه منذ فجر الصبا، معتمدا على نفسه وتدبيره وبلائه، وحال من الفقر غير المدقع لا تستخذى به النفس، فلا يبطرها النعيم، ولا تصاب بطراوة الترف، ولا تذلها المتربة، ولا تلقى المتربة أنفها فى الرغام، ومع هذه الخصال قناعة ونزوع إلى العلا الفكرى بتقوى الله سبحانه وتعالى، وعدم الشعور بقوة لسواه، والتقى كل هذا بعقل ذكى وفكر ألمعى.

وكان فى هذا كشيخه الشافعى : نسب رفيع، وحال من الفقر الذى يجد فيه الكفاف، ولا يستخذى بالحاجة، وهمة عالية، ونفس أبية، وعقل ذكى أريب، ولقد تشابهت نشأة التلميذ والأستاذ تشابها غريبا، فكلاهما كان بهذه الأحوال التى ذكرناها، وكلاهما كانت له أم ترأمه وتدفعه إلى العلا، وتكنف مواهبه لتذكو وتنمو ولا تجعلها تنطفئ أو تخبو.

١٥ ـ وإن ما قلناه هنالك فى تأثير هذه الأحوال فى نفس الشافعى وتربيته نقوله هنا، ولقد قلنا هنالك إن النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تجعل الناشئ ينشأ على خلق قويم، ومسلك كريم، إن انتفت الموانع، ولم يكن ثمة شذوذ، ذلك بأن علو النسب يجعل الناشئ منذ نعومة أظفاره يتجه إلى معالى الأمور ويتجافى عن سفاسفها ويترفع عن الدنايا، فلا يصيب الفقر نفسه بذل، ولا يتطامن عن ضعة، ولا يرضى بالدنية، ويسعى إلى المجد بهمة وجلد، ليرفع خسيسة الفقر، ثم إن نشأته فقيرا مع ذلك الطموح، والإحساس بشرف النسب، يجعله يحس بإحساس الناس، ويندمج فى أوساطهم، ويتعرف خبيئة نفوسهم، ودخائل مجتمعهم، ويشعر بشعورهم، وذلك ضرورى لكل من يتصدى لعمل يتعلق بالمجتمع، وما يتصل به فى معاملاته، وتنظيم أحواله، وتوثيق علائقه، وإن تفسير الشريعة، واستخراج حقائقها، والكشف عن موازينها ومقاييسها يتقاضى الباحث ذلك.

يروى أن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة كان يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملاتهم، وما يجرى بينهم، وما كان يفعل ذلك إلا ليكون حكمه فى مسألة تتعلق بشئون الناس، وتتصل بعاداتهم أقرب إلى تلك العادات، ما لم تخالف أصلا من أصول الشرع وأحكامه، فهذه النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع يتهيأ بها تهذيب كامل، لا يتسامى عن العامة، فيبعد عنهم، ولا يهوى إلى مباذلهم فيصغر، فكان لنسبه علوه، ولفقره طيبته[١].

---

(١) كتاب الشافعى، ص ١٨.

١٦ ـ ولقد كـان لنسبه وفـقره غير المدقع أثـرهما، عندما ألقـيت الدنيا بين يديه فألقـاها بعيدا عن مـواضع أقدامه، ونحـاها بنفس نزهة، وقلب تقى، كان يهـدى إليه المتوكل بدر الأمـوال، فيردها فى تواضع كريم، وكـان متطامن النفس محسـا بإحساس الناس، ما نزل إلى مباذل الناس، وما تسامى عليهم بنسبه الرفيع، حتى لم يلاحظ عليه قط فخر بنسبه العربى، ولقد قال كتـاب سيرته : إنه ما رُؤى الفقير عزيزا فى مجلس، كما كـان فى مجلس أحمـد رضى الله عنه، وهذه الخصال الكريمة قـد نبعت من ذلك النبع الكريم الذى امتزج فيه شرف النسب بقناعة الفقر، وبسمو الروح وفضل التقى.

١٧ ـ تربيته : نشأ الإمام أحمد رضى الله عنه ببـغداد، وتربى بها تربيته الأولى، وقد كـانت تموج بالناس الذين اختلفت مـشاربهم، وتخالفت مـآربهم، وزخرت بأنواع المعارف والفنون، فيـها القراء والمحدثون والمتصـوفة وعلماء اللغة والفلاسـفة والحكماء، فقد كانت حاضرة العالم الإسلامى، وقد توافر فيها ما توافر فى حواضر العالم من تنوع المسالك وتعدد السبل، وتنازع المشارب، ومخـتلف العلوم، وقد اختارت أسرة أحمد له منذ صـباه أن يكون رجل الدين الذى يتـوفر له، ويعكف عليـه، ويتخـذ له كل العلوم الممـهدة له من علم باللغـة، والحديث، والقـرآن، ومآثر الصـحابة والتـابعيـن وأحوال الرسول ﷺ وسـيرته، وسـيرة أوليائه الأقـربين الذين اختـصوا بطول الصـحبة، وفـقه الدين، ولب اليقين، وقد اتفقت هذه التربيـة، أو هذا التوجيه، مع نزوعه النفسى، وما كانت تصـبو إليـه همته من غـايات، لقد وجـهته أسـرته إلى القرآن الكريم مـنذ نشأته الأولى، فاستحـفظه، وظهرت عليه الألمعية مع الأمانة والتـقى، فكان الغلام التقى بين الغلمـان، كمـا صـار من بعد الشـاب التـقى، ثم الكهل الذى أبلى البـلاء الأكبـر فى الإسلام، واحتمل المكاره فى سبيل ما يعتقد، أو ما يراه تهجما فيما ليس به علم.

حتى إذا أتم حـفظ القرآن، وعلم اللغـة، اتجه إلى الديوان ليـمرن على التـحرير والكتابة، ولقـد قال فى ذلك : «كنت وأنا غليِّم أختلف إلى الكتـاب، ثم اختلفت إلى الديوان وأنا ابن أربع عشرة سنة».

وكان وهو صبى محل ثقة الذين يعرفونه من الرجال والنساء، حتى أنه ليروى أن الرشيد وهو بالرقـة مع جنده، كان أولئك الجند يكتبون إلى نسائهم بأحـوالهم فلا يجد النساء اللاتى يعرفن أحـمد غيره يقرأ لهن ما كـتب به إليهن، ويكتب لهن الردود، ولا يكتب ما يراه منكرا من القول، ولقد كانت نجابته واستقامته أثرين ملاحظين لكل أترابه، وآبائهم، يتخذه الآباء قدوة لأبنائهم، حـتى لقد قال بعض الآباء : «أنا أنفق على ولدى وأجيئهم بالمؤدبين على أن يتأدبوا فما أراهم يفلحون، وهذا أحمد بن حنبل غلام يتيم!! انظروا كيف، وجعل يعجب من أدبه، وحسن طريقته»[١].

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢١.

١٨ ـ إذا كان الطفل الصغير، هو سر الرجل الكبير، والنواة الصغيرة فى مطويها الشجرة الكبيرة، فكذلك الغلام اليتيم أحمد بن محمد بن حنبل، الذى كان يمتنع عن كتابة ما يوجب الورع ألا يكتبه، ويمتنع عن إرسال كتاب لعمه يرى أن الصلاح لا يوجبه، أو ليس رضا الله فيه خالصا، بل رضا السلطان هو المقصود الأول، كما رأيت فى امتناعه عن توصيل كتاب عمه إلى الوالى، لتوصيل الأخبار إلى الخليفة، فكان ذلك الغلام هو الذى يطوى فى نفسه سجايا ذلك الإمام.

اشتهر الغلام أحمد بين الأقران بالتقوى والعناية بعمله، والصبر والجد، واحتمال ما يكره، فلم يكن الغلام الذى تستغرقه ميعة الصبا، ورعونة الصبيان، بل كان الرجل الكامل، وإن كانت السن سن الصبيان، ولعل ذلك من فرط اعتماده على نفسه صغيرا، وإحساسه بالاستقلال النفسى منذ طفولته، ولقد استرعت هذه الصفات نظر العلماء الذين اتصل بهم فى ذلك العقد، حتى لقد قال فيه الهيثم بن جميل : «إن عاش هذا الفتى فسيكون حجة على أهل زمانه»(١).

ويظهر أن هذه النبوءة قد تحققت، فقد عاش الفتى، حتى اكتملت رجولته، ووصل إلى السابعة والسبعين، وكان نورا لأهل زمانه، بعلمه وخلقه وورعه، وصبره، وقوة احتماله، واستهانته بالأذى فى سبيل ما يعتقد.

١٩ ـ شب أحمد عن الطوق وكان يتجه إلى العلم، وجّهته أسرته إليه، واستقام ذلك التوجيه مع نزوعه الخاص، وبذلك تلاقت ميوله مع الوجهة التى وجه إليها، وكانت بغداد فيها علوم الدين واللغة، والرياضة والفلسفة، والتصوف، وكل هذه الأشجار قطوفها دانية، فكان لابد أن يقتطف أحمد منها، وإن الذى يتفق مع النشأة الأولى هى علوم الدين لا ريب فى ذلك، وما تمهد إليه، لذلك علم علوم اللغة باعتبارها طريق علوم الدين، كما كان الشأن فى ذلك العصر، وكما هو المعقول فى ذاته.

وإذا كان بين يديه أن يختار من علوم الشريعة، فهو إما أن يختار مسلك الفقهاء وإما أن يختار أن يكون راويا من رواة الحديث، وحافظا من حفاظه، فقد ابتدأت الطريقان تتميزان فى عصره، وابتدأ العلمان ينفصلان، علم الفقه واستخراج الفتاوى والأقضية، ، وعلم الرواية، وتمييز الرواة، وإعداد المادة للفقهاء لتكون بين أيديهم كالمادة الطبية بين الأطباء، يعدها لهم الصيادلة، كما قال الأعمش المحدث لأبى حنيفة الفقيه، ولقد كان فى العراق المنزعان، وعن أيهما ينزع أحمد بقوسه، وكلا الموردين صافى المنهل عذب.

---

(١) تاريخ الحافظ الذهبى فى ترجمة أحمد بن حنبل.

كان فى بـغداد فقـه العراق، وقـد دونه أبو يوسف ومحـمد، والحـسن بن زياد اللؤلؤى، وغيرهم، وكان فى بغداد المحدثون والحفاظ.

٢٠ ـ ولقد اختار أحمد فى صدر حياته رجال الحديث، ومسلكهم فاتجه إليهم أول اتجاهه، ويظهر أنه قبل أن يتجه إلى المحدثيـن راد طريق الفقهاء الذين جمعوا بين الرأى والحديث، فيروى أن أول تلقيه كان على القاضى أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، ولكنه مال من بعد إلى المحدثين الذين انصرفوا بجملتهم للحديث، فقد قال : «أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف» (١).

ولكنه لم يدم فى الأخذ عنه، وانصرف كما قلنا إلى المحدثين، ومع أننا نقرر أنه انصرف إلى الحـديث، لا نقول إنه انصرف انصرافـا قطعه عن الاطلاع على ما أنتـجته عقول الفقهـاء العراقيين من فتاوى وأقضية وتخـريج، بل إنه قد اطلع عليها، ولكن لم تكن همته إليها، ولم تكن بغيته نحوها، وإن كان الاطلاع عليها أمرا له ثمراته فى علم الدين، فلقد جـاء فى تاريخ الحافظ الذهبى، قال الخلال : «كـان أحمد قد كـتب كتب الرأى وحفظها، ثم لم يلتفت إليها».

فهـذا خبـر ليس لنا أن نرده، ولكنا نقـبله، لأنه من غيـر المألوف أن تكون تلك النتائج العلمية بين يديه، ولا يعرفها، أو يستنكرها قبل أن يطلع عليها، ولكنا مع قبولنا لذلك الكلام لا نقول إنه اطلع على كتب الرأى وحفظهـا فى مطلع حياته، بل إن إلمامه بها كان فى غضون حـياته العلمية بعد أن استمكن من علم الحديث، وصـار فيه الحجة الثبت الثقة.

وعلى ذلك يكون موقف أحـمد من فقـه الرأى أنه راد طريقه فى صدر حـياته، بدليل أنه تلقى أول الحديث عن أبى يوسـف، وهو قد كان من فقهـاء الرأى ذوى القدم الثابتة فيه، وإن كان مع ذلك قـد اتصل بالمحدثين، وأيد رأيه الفقهى بالحديث، ثم اتجه إلى الحديث، ولما استكمل تكوينه العلمى درس فقه الرأى دراسة فاحص ناقد يوازن بين ما انتهى إليه من علم الحـديث وما وصل إليه أولئك الفقهاء من تفريع فـقهى، فاختار طريق الصحابة والتابعـين، وإن كان قد قبس قبسة من فـقه الرأى، وبذلك يكون حفظه لكتب أهل الرأى على حد تعبـير الخلال، أو معرفتـه لما وصل إليه أهل الرأى على حد التعبير العلمى الصحيح أمرا مقبولا معقولا.

٢١ ـ طلب أحمد رضى الله عنه فى فجر شـبابه الحديث، وكان المحدثون فى كل بقاع الأراضى الإسـلامية، ففى البـصرة محدثون، وفى الكوفـة مثلهم، وبغداد قـصبة الدولة فيها الكثـير منهم، وبلاد الحجاز تزخر بهم، وقد التقت المدائن والأمـصار التقاء علميا فى ذلك العـصر، فلم تكن ثمة محاجـزات إقليمية تجعل كل طائفة عـاكفة على

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٣٣.

حديث بلدها، لا تقبل رواية غيره، بل كانت الرحلة العلمية المستمرة بين الربوع الإسلامية واصلة حبال العلم وأرسانه النورانية.

وعندما اعتزم أحمد فى مستهل شبابه طلب الحديث كان لابد أن يأخد عن كل علماء الحديث فى العراق والشام والحجاز، ولعله أول محدث قد جمع الأحاديث فى كل الأقاليم، ودونها، وإن مسنده لشاهد صادق الشهادة بذلك، فهو قد جمع الحديث الحجازى والشامى والبصرى والكوفى جمعا متناسبا.

٢٢ ـ وإن المنطق كان يوجب أن يتلقى أولا حديث بغداد حتى إذا استحفظ من حديثها جله طلب غيره، وكذلك سار، فهو اتجه إلى الحديث من سنة ١٧٩هـ، واستمر مقيما ببغداد يأخد من شيوخ الحديث فيها، ويكتب كل ما يسمع، حتى سنة ١٨٦هـ(١)، وابتدأ فى هذه السنة رحلته إلى البصرة، وفى العام الذى وليه رحل إلى الحجاز، ثم توالت رحلاته بعد ذلك إلى البصرة والحجاز واليمن، وغيرها فى طلب الحديث.

وإذا كان قد طلب الحديث سنة ١٧٩هـ، ولم يرحل رحلة علمية قبل ١٨٦هـ، فكأنه استمر يطلب حديث البغداديين نحو سبع سنين أو أكثر، لم يرحل فيها رحلة علمية، وإن كان قد سافر فسفر غير بعيد، ولغرض قريب.

٢٣ ـ لقد قصر أحمد نفسه فى هذه السنوات السبع على حديث علماء بغداد وما يحفظون من فتاوى مأثورة، وأقضية للصحابة والتابعين فى أبواب الفقه المختلفة.

وإنه من المقرر أن الناشئ لا يبتدئ العلم يلقف من هنا وهناك، بل هو يلزم عالما من العلماء زمنا طويلا أو قصيرا، حتى يتخرج عليه، حتى إذا شدا وترعرع التقف من الثمرات كل ما يصل إلى يده، وكذلك كان أحمد رضى الله عنه، فقد اتجه إلى طلب الحديث، وفقه الآثار، منذ بلغ السادسة عشرة سنة ١٧٩هـ، ولكنه لم يترك نفسه للمنازع العلمية المختلفة من غير هاد يهتدى به، بل لزم إماما من أئمة الحديث، وعلم الآثار فى بغداد، واستمر يلازمه نحو أربع سنوات، فلم يتركه حتى بلغ العشرين من عمره، ذلك الإمام هو هشيم بن بشير بن أبى خازم الواسطى المتوفى سنة ١٨٣(٢)، ولقد روى عن أحمد خبر تلك الملازمة ومدتها، فقد قال كما رواه عنه ابنه صالح: كتبنا عن هشيم سنة تسع وسبعين ولزمناه إلى سنة ثمانين وإحدى وثمانين، واثنتين وثمانين، وثلاث، ومات فى سنة ثلاث وثمانين، كتبنا عنه كتاب الحج نحوا من ألف حديث، وبعض التفسير، وكتاب القضاء، وكتبا صغارا. وسأله ابنه صالح بعد ذلك القول: يكون ثلاثة آلاف، قال أكثر(٣).

(١) راجع فى هذا: المناقب، ص ٩٥.
(٢) المناقب لابن الجوزى، ص ٢٥.
(٣) المصدر نفسه.

ولم تكن الملازمة تامة، أى أنه لم ينقطع له انقطاعا تاما، ولم يتصل فى مدى أربع السنوات، بل كان يتلقى عن غيره أحيانا، ويحضر بعض مجالس سواه، فيروى أنه سمع من عمير بن عبد الله بن خالد سنة ١٨٢ قبل موت هشيم.

ولقد سمع أيضا فى هذه الأثناء عبد الرحن بن مهدى، فيروى أنه قال : «قدم علينا عبد الرحمن بن مهدى سنة ثمانين، وقد خضب، وهو ابن خمس وأربعين سنة، وكنت أراه فى المسجد الجامع».

كان أيضا يستمع إلى أبى بكر بن عباس، ويروى عنه.

ومن هذا كله يستفاد أنه مع تخصيصه شيخه هشيما بفضل من الملازمة لم ينقطع عن غيره انقطاعا تاما، بل كان يختلط بغيره، ويروى عنه، ويلقف الأحاديث، حيثما وجد الراوى الثقة، وخصوصا أولئك الذين لهم شهرة علمية فى الرواية، وجمع الحديث فى البقاع الإسلامية.

٢٤ ـ بعد موت هشيم أخذ أحمد يتلقى الحديث حيثما وجده، وحيثما كان، ومكث ببغداد نحو ثلاث سنوات يأخذ من شيوخها، بجد ودأب، ومن غير أن يخص أحدا بفضل ملازمة دون غيره، كما كان شأنه مع هشيم، إذ كان قد بلغ العشرين عاما أو قاربها عند موت هشيم، فاستوى عوده، واستقام على الجادة، وسار فى طلب الحديث فى دءوب وجد وعزم صادق، وأمه تشجعه وترشده وتدعوه إلى الرفق بنفسه إن وجدت منه إرهاقا لها، ولقد حكى أحمد بعض رفقها به، فقد قال: «كنت ربما أردت البكور فى الحديث، فتأخذ أمى بثيابى، حتى يؤذن الناس أو حتى يصبحوا».

٢٥ ـ وفى السنة السادسة والثمانين بعد المائة ابتدأ رحلاته، ليتلقى الحديث عن الرجال، فرحل إلى البصرة، ورحل إلى الحجاز، ورحل إلى اليمن، ورحل إلى الكوفة، وكان يود أن يرحل إلى الرى ليستمع إلى جرير بن عبد الحميد، ولم يكن قد رآه قبلُ فى بغداد، ولكن أقعده عن الرحلة إليه عظم النفقة عليه فى هذا السبيل.

وتوالت رحلاته ليتلقى عن رجال الحديث شفاها، ويكتب عن أفواههم ما يقولون.

رحل إلى البصرة خمس مرات كان يقيم فيها أحيانا ستة أشهر يتلقى عن بعض الشيوخ، وأحيانا دون ذلك، وأحيانا أكثر، على حسب مقدار تلقيه من الشيخ الذى رحل إليه.

ورحل إلى الحجاز خمس مرات، أولاها سنة ١٨٧م، وفى هذه الرحلة التقى مع الشافعى، وأخذ مع حديث ابن عيينة ـ الذى كان مقصده إليه ـ فقه الشافعى، وأصوله وبيانه لناسخ القرآن ومنسوخه، وكان لقاؤه بالشافعى بعد ذلك فى بغداد عندما جاء

الشافعي إليها وفى جعبته فقهه، وأصوله محررة مقررة، وإن كان والَى تنقيح فقهه وأصوله من بعدُ فى مصر، وكان أحمد قد نضج، حتى لقد كان الشافعى يعوِّل عليه فى معرفة صحة الأحاديث أحيانا، وكان يقول له : «إذا صح عندكم الحديث فأعلمنى به، أذهب إليه حجازيا أو شاميا، أو عراقيا أو يمنيا»[1].

وقد ذكر ابن كثير تفصيل هذه الرحلات الحجازية فقال : «أول حجة حجها فى سنة سبع وثمانين ومائة، ثم سنة إحدى وتسعين، ثم سنة ست وتسعين، وجاور فى سنة سبع وتسعين، ثم حج سنة ثمان وتسعين، وجاور إلى سنة تسع وتسعين»، قال الإمام أحمد : «حججت خمس حجج، منها ثلاث راجلا، وأنفقت فى إحدى هذه الحجج ثلاثين درهما، وقد ضللت فى بعضها عن الطريق وأنا ماش، فجعلت أقول : يا عباد الله دلونى على الطريق،حتى وقفت على الطريق»[2].

ولعله كان يحتسب فى الحج ماشيا، لأنه كلما عظمت المشقة مع الطاعة عظم الثواب، أو لعل ذلك ـ وهو الراجح القريب ـ كان لعدم مقدرته على النفقة، فكان يحج ماشيا ليقوم بالنسك، وليجاور بيت الله الحرام، وليطلب حديث رسول الله ﷺ، ويطلع على فتاوى أصحابه والتابعين لهم.

ولقد رحل إلى الكوفة، ولقى المشقة فى هذه الرحلة مع قربها من بغداد لأن مقامه بالكوفة لم يكن لينا رفيقا، بل كان ينام فى بيت تحت رأسه لبنة كما حكى هو عن نفسه، وقال : لو كان عندى تسعون درهما كنت رحلت إلى جرير بن عبد الحميد إلى الرى، وخرج بعض أصحابنا، ولم يمكِّنى الخروج لأنه لم يكن عندى شىء.

٢٦ ـ ويظهر أنه كان يستطيب المشقة فى طلب الحديث لأن الشىء الذى يجىء بيسر يكون قريب النسيان، وكان فوق ذلك يحتسب نية الهجرة فى سبيل الحديث لله سبحانه وتعالى.

وكان مما رسمه لنفسه أن يذهب إلى الحج سنة ثمان وتسعين، وبعد الحج والمجاورة يذهب إلى عبد الرزاق بن همام بصنعاء اليمن، وقد كاشف بهذه النية رفيقه فى الحج، وصاحبه فى طلب العلم يحيى بن معين، وقد توافقت رغبتهما فى ذلك فدخلا مكة، وبينما هما يطوفان طواف القدوم إذا عبد الرزاق يطوف، فرآه ابن معين، وكان يعرفه، فسلم عليه وقال له : هذا أحمد بن حنبل أخوك، فقال : حياه الله وثبته، فإنه يبلغنى عنه كل جميل، قال : نجىء إليك غدا إن شاء الله حتى نسمع ونكتب، فلما انصرف قال أحمد معترضا : لم أخذت على الشيخ موعدا!!؟ قال : لنسمع منه، قد

(١) تاريخ ابن كثير، الجزء العاشر ص ٣٢٧، وقد كان هذا القول فى الرحلة الثانية للشافعى إلى بغداد سنة ١٩٨هـ.

(٢) تاريخ ابن كثير جزء ١٠، ص ٣٢٦.

أربحك الله مسيرة شهـر، ورجوع شهر، والنفقة. فقال أحـمد : ما كان الله يرانى وقد نويت نية أن أفسدها بما تقـول، نمضى فنسمع منه، ثم مـضى بعد الحج، حـتى سمع بصنعاء[1].

انظر إلى النية المحتسبة للهجـرة فى سبيل العلم، قد لاحت له الفرصة التى تغنيه عن الهجرة، فلم ينتهزها، وآثر أن يضـرب مهاجرا فى طلب العلم، ولم يرد أن يأخذه رخاء سهلا، تسهله المصادقة، وتقربه الفرصة، خشية أن يتعود ذلك فلا يركب فى سبيله المركب الصعب، ويحتمل العيش الخشن.

وقد تحقق ما احتسب فسافر إلى صنعاء، وناله العيش الخشن، والمركب الصعب، إذ انقطعت به النفقة فى الطريق فأكرى نفسه من بعض الحمالين إلى أن وافى صنعاء[2]، وقد كانت رفقته تحاول أن تمد له يد المعونة، فكان يردها حامدا لله فضل قوته التى تمكنه من أن يحصل على نفقاته.

ولما صل إلى صنعاء حـاول عبد الرزاق أن يعـينه، فقال له : يا أبا عبـد الله خذ هذا الشيء فانتفع به، فـإن أرضنا ليست بأرض متجر، ولا مكسب، ومـد إليه بدنانير، فقال أحمد : أنا بخير، ومكث على هذه المشقـة سنتين استهان بهما، إذ سمع أحاديث عن طريق الزهرى، وابن المسيب ما كان يعلمها من قبل.

وقد استـمر أحمد على الرحلة فى طلب الـعلم حتى بعد أن اكتمـلت رجولته، ونضج علمه، ولقد وعد الشـافعى عند آخر لقاء بينهما أن يلحـقه إلى مصر، ولكنه لم ينجز ما وعد، فقد روى حرملة عن الشافعى أنه قال : «وعدنى أحمد بن حنبل أن يقدم على مصر، فلم يقدم» قال ابن أبى حاتم : «يشبه أن تكون خفة ذات اليد منعته أن يفى بالعدة»[3].

٢٧ ـ طوف أحمد فى الأقاليـم الإسلامية طالبا للحديث، لا يستـكثر الكثير ولا ينى عن الكد واللغوب، يحمل كتبه على ظهـره، حتى لقد رآه بعض عارفيه فى إحدى رحلاته، وقد كثر ما رواه من الأحـاديث، وحفظه وكتبه، فقال له معترضـا مستكثرا ما حفظ وما كتب وما روى : «مرة إلى الكوفة!! ومرة إلى البصرة!! إلى متى»[4].

وقد استمر جده فى طلب الحديث وروايته، حتى بعد أن بلغ مبلغ الإمامة، حتى لقد رآه رجل من معاصريه، والمحبرة فى يده يكتب، ويستمع، فقال له: يا أبا عبد الله، أنت قد بلغت هذا المبلغ، وأنت إمام المـسلمين فقال : «مع المحبرة إلى المقـبرة»، وكان رحمه الله تعالى يقول : «أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر»[5].

---

(١) راجع ابن كثير وابن الجوزى.

(٢) حلية الأولياء.

(٣) تاريخ ابن كثير.

(٤) ابن الجوزى، ص ٢٨.

(٥) ابن الجوزى ص ٣١.

وهكذا كان أحمد يسير على الحكمة المأثورة : «لا يزال الرجل عالما ما دام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل» نطق بهـا عمله، ونطق بها لسانه فى تلك الكلمات التى نقلناها عنه.

٢٨ ـ وقبل أن نترك الكلام فى هجرته فى سبيل العلم نشير إلى أمرين ذوى صلة بحياته العلميـة، ومكانته من بعد، (أحدهما) أن أحمد كان معنيـا بتدوين كل ما يسمع من أحاديث رسول الله ﷺ، وآثار أصـحابه، غير معتمـد على الحافظة وحدها، وذلك لأن العصر كان عصر تدوين العلوم، ففيه دوّن الفقه، وعلوم اللغة وعلوم الحديث، فما كان يكتفى بالالتقاط بأذنه، والحفظ بعقله، بل كان يودع ما تلقاه بطون القراطيس، كما أودعه قلبه الحافظ الواعى، فكان يحفظ الأحـاديث كلها، وإسنادها بطرائقها، ولكنه إذا حدث لا يحـدث إلا من كتـاب، أى مما كتب ونقل، خـشيـة أن يضل عقله فـينسى، فيحرف كلام الرسول عن مواضعه، وذلك من فرط التقوى، وليستمسك بالعروة الوثقى التى كان عليها بعض السلف الصالح الذين كانوا لا يحـدثون خشية أن يشبه لهم، كما ظنوا أنه يشبه لغيرهم.

والأخبار متضافرة بقوة حفظ أحمد، وكثرة حفظه، حتى أنه كان لا يدوّن الأسناد أحيانا اعتـمادا على حفظه لها، ويدون الأحاديث دائما، ويحـفظها، ولكن لا ينطق بها إلا إذا قرأها مما كتب كما نوهنا، حـتى أنه لو سأله سائل عن حديث يحفظه بحث عنه فيما كـتبه، ثم قرأه مما كتب، ويروى أنه سأله رجل من أهل مـرو عن حديث فأمر ابنه عبد الله أن يـحضر له كتـاب الفوائد ليبحث عن الحـديث فيه، ولكنه لم يجـده، فقام بنفسه وأحـضر الكتاب، وكان عـدة أجزاء، وقعد يطلب الحـديث، وجاءه رجل يطلب الحديث، وقـال له : تعلمنى مما علمك الله، فـدخل إلى منزله وأخرج كـتب الحديث، وجعل يملى عليه، ثم يقول للرجل : اقرأ ما كتبت[1].

فأحمد مع جـودة حفظه، وقوة واعيته، كان لا يعـتمد على ذاكرته، بل يدون كل ما يسـمع، وإذا أدلى بالحديث لا يدلى إلا مما يدون مع وعى تام وحـفظ عظيم ـ الأمر الثانى ـ الذى يجب التنبيه إليه قبل ترك الكلام فى طلب العلم، هو نوع العلم الذى كان يطلبه، ولا شك أن الذى كـان يحتفى به ويهتم بطلبـه هو الحديث وآثار الرسول ﷺ، وفتـاوى أصحابه وآثارهم العلمـية وما كانـوا يجتهدون من مـسائل فيـحفظ كل ذلك، ويتفهمه، ويعرف مراميه وغاياته، ويهتدى بذلك الهدى الكريم.

٢٩ ـ ولكن هل معنى ذلك أن علم أحمد كـان مقصورا على الرواية لا يعدوها، أى أنه كان لا يطلب غـيرها ولا يتعـرف سواها، هو موضع النظر، ومـوضع الدراسة، وسيكون له مكان من الفحص فى صدر الكلام فى فقهه، ولكن ونحن الآن فى مقام ما

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١٩٠، ١٩١.

كان يطلبه من العلم يجب أن نشير إشارة تكون تمهيدا لما سنبينه فى موضعه من القول إن شاء الله تعالى، وقد نوهنا إلى أن أحمد توجه فى صدر شبابه إلى تلقى الحديث عن أبى يوسف، ويقول ابن كثير : إنه كان فى حداثته يختلف إلى مجلس القاضى أبى يوسف، ولا شك أن اختلافه إلى مجلس ذلك القاضى الفقيه الذى يفتى ويقضى برأيه إذا لم يجد النص المسعف له فى فتواه وفى قضائه، لابد أن يعطيه فكرة عن الاستنباط الفقهى، وإنه إن تعلّم الحديث لم يكن المحدث الذى يروى من غير أن يستنبط، ويتحرى، ويفهم النصوص وغاياتها المصلحية ومراميها، وإن متابعتنا لما تلقاه من دروس، ومن التقى بهم من شيوخ يجعلنا نعتقد أنه كان معنيا باستنباط الأحكام من النصوص، كما كان معنيا بالرواية والرواة، لقد رأيناه فى مكة يلتقى بسفيان بن عيينة، ويروى عنه ويكتب ما يستمع إليه أحمد منه، ثم يلتقى بالشافعى، وقد كان يدرس أصوله، فتسترعى ذهنه مناهجه الفقهية، ويتلقى عنه تلك المناهج، ويعجب بصاحبها إعجابا يدفعه إلى أن يدعو رفقته فى رحلته للاستماع إليه.

فقد جاء فى معجم ياقوت عن الآبرى ما نصه : قال إسحق بن راهويه : كنا عند سفيان بن عيينة نكتب أحاديث عمرو بن دينار، فجاءنى أحمد بن حنبل فقال لى : قم يا أبا يعقوب، حتى أريك رجلا لم تر عيناك مثله، فقمت فأتى بى فناء زمزم فإذا هناك رجل عليه ثياب بيض، تعلو وجهه السمرة، حسن السمت، حسن العقل، وأجلسنى إلى جانبه، فقال : يا أبا عبد الله، هذا إسحاق بن راهويه الحنظلى، فرحب بى وحيانى. فذاكرته وذاكرنى، فانفجر لى منه علم أعجبنى، فلما طال مجلسنا قلت : قم بنا إلى الرجل، قال : هذا الرجل، فقلت : يا سبحان الله، قمت من عند رجل يقول حدثنا الزهرى، فما توهمت إلا أن تأتينا برجل مثل الزهرى أو قريب منه فأتيت بنا إلى هذا الشاب، فقال لى : يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل، فإنه ما رأت عيناى مثله.

فهذه القصة تدل دلالة لا شك فيها على أن أحمد كان يعجب بعلم الشافعى أيما إعجاب، ولقد روى أن أحمد قال : «يروى عن النبى ﷺ أنه قال : إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم أمر دينها، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعى على رأس المائة»[1].

وأى شىء عند الشافعى كان يعجب به أحمد بن حنبل؟ ليس هو الرواية فلم يكن فى منزلة سفيان بن عيينة فيها، ولم يكن فى منزلة أحمد نفسه فيها، وإنما الذى كان عند الشافعى، وتلقاه عليه أحمد فى مكة وبغداد هو التخريج الفقهى وأصول الاستنباط ومنهاج الاستنباط، فهذا هو المعجب الذى استرعى ذهنه واستولى على فكره.

---

(١) راجع كتاب الشافعى للمؤلف، ص ٣٦.

٣٠ ـ وإذا كان كذلك فيجب أن نقرر أن أحمد كان يطلب فيما يطلب علم الفقه والاستنباط مع الرواية، وتلقى ذلك عن الشافعى وغيره، بل إننا لننتهى إلى أن نقبل ما قيل عنه من أنه كان يحفظ كتب أهل الرأى، ولكن لا يأخذ بها أو يعرض عنها، ولم يلتفت إليها، فقد قال تلميذه الخلال : «كان أحمد قد كتب كتب الرأى وحفظها ثم لم يلتفت إليها»(١).

فهذا النقل مقبول، وهو يدل على أن أحمد كان معنيا فى دراسته بعلم الفقه، والرأى والقياس والاستنباط، وإن كان لم يجد فيما كتب فقهاء الرأى العراقيون وهم أبو حنيفة وتلاميذه ما ينقع غلته، ويشبع نهمته، أو يتفق مع نزعته الأثرية، وهو على أى حال كان معنيا بدراسة الفقه، وإن لم يرض طريقة بعض الفقهاء.

٣١ ـ وإذا كان أحمد كان يطلب الفقه وهو معنىٌّ بالحديث، ورواية الآثار أبلغ عناية، فلابد أنه كان يدرس الحديث دراسة متفهم لمراميه، وغاياته ومعانيه الفقهية، فقد كان يطلب فتاوى الصحابة، ونجد فى مسنده لكل صحابى طائفة كبيرة من فقهه وفتاويه، ففى مسند عمر طائفة من الفتاوى التى كان يفتى بها ذلك الفقيه العظيم، وفى مسند على، وعثمان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهم ـ مقادير كبيرة من فتاويهم وأقضية من ولى الأمر منهم.

ورواية تلك المجموعات مع العناية بدراسة الفقه منها يتكون الفقيه، وبذلك يلتقى الحديث والفقه فى أحمد رضى الله عنه، وبذلك يكون أحمد المحدث والفقيه معا، ولقد قال أبو حنيفة : «مثل من يطلب الحديث، ولا يتفقه، مثل الصيدلانى يجمع الأدوية، ولا يعرف لأى داء هى، حتى يجىء الطبيب، هكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه، حتى يجىء الفقيه»(٢).

وأحمد فى جمعه بين الفقه والحديث، والإمامة فيهما كان كمالك، بيْدَ أن مالكا كان أوضح فقها، ولذلك فضل بيان سنذكره عند الكلام فى فقهه وحديثه، ونوازن بينه وبين مالك فى ذلك.

٣٢ ـ وهل اطلع أحمد على غير الفقه والحديث وعلوم العربية؟ يغلب على الظن أنه لم يطلب غير هذه العلوم، فلم يطلب علم الكلام، ولا العلوم الفلسفية التى كثرت ترجمتها فى حياته لأنه لم يجد شيئا من العلم جديرا بالعناية غير الحديث والكتاب، وما هو كالآلة لفهم كل العلوم الدينية، وهو العلوم العربية.

ولكن لا نستطيع أن نقول : إن أحمد لم يطلع على بعض آراء الفرق المختلفة، كالخوارج والشيعة، والجهمية، والمعتزلة وغيرهم؛ بل إن الظن كل الظن أن يكون أحمد

---

(١) راجع ترجمة أحمد فى تاريخ الذهبى.
(٢) كتاب أبو حنيفة للمؤلف، ص ٢٦.

ألمّ بهذه الفرق، وحياته وأخباره تمهد لذلك ولا تنافيه، ذلك لأنه رحل إلى البصرة خمس مرات لطلب الحديث، وكانت إقامته تمتد إلى ستة أشهر أو تزيد، والبصرة كانت موطن الاعتزال، وفى باديتها كان الخوارج يرابطون ويغيرون، وكان الجهمية والمرجئة لهم طوائف فيها وفى الكوفة، والعالم الباحث يصل إليه علم كثير ممن يجاورهم ويخالطهم، ويتصل بهم، وأحاديث أصحاب هذه الفرق كانت تسرى فى المجالس فى مساق الاستحسان فى بعضها، ومساق الاستهجان فى بعضها، فكان أهل العلم يلمون بها مستنكرين أو مستحسنين، وأيضا فإن أحمد كان يرمى أصحاب هذه الآراء بالابتداع وأنهم كانوا بعيدين عن منهاج السلف، وما كان لمثل أحمد فى حرصه وعقله أن يرمى أناسا بهذه الرمية من غير أن يعرف مقالتهم، إذ الحكم على الشىء نفيا أو إثباتا، أو استحسانا أو استهجانا، فرع عن تصوره ومعرفته.

وأيضا فإن أحمد كان ينتقى الرجال الذين يروى عنهم حريصا على أن يكونوا ممن لم يخوضوا فى أمثال هذه الأقوال التى كان يراها بدعا فى الدين، وكان ذلك بلا ريب يقتضى أن يكون ملما بعض الإلمام بها، وعارفا بعض المعرفة بها.

من أجل هذه الاعتبارات كلها نظن ظنا قريبا من اليقين أن أحمد قد اطلع أو ألمّ بأقوال هذه الفرق، وأن يكون قد سرى إليه بعض العلوم التى كانت فى عصره، وإن لم تتأثر بها نفسه، وتشربها روحه، إذ لم تتفق مع نزوعه، ولم تتلاق مع ميوله، وإن المقدمات التى سقناها، لا تدل على أنه كان يعلمها علما كاملا محيطا نواحيها مستغرقا لكل فنونها واتجاهاتها، ولكنها تدل على معرفتها فى الجملة، وإن لم تكن معرفة استقصاء، وإن ذلك وحده يكفى للحكم على اتصال العالم ببيئته، وما كان يسود عصره من أفكار وآراء.

٣٣ ـ وإن ذلك الظن يرتفع إلى درجة اليقين عندما نعلم أن أحمد كان يعلم الفارسية، ويتكلم بها أحيانا، إذا كان مخاطبه لا يحسن العربية، ولا يستطيع الإفهام بها، وليست معرفة ذلك مأخوذة بطريقة التلمس، بل مأخوذة بطريق الخبر الصحيح والنقل، وإذا كانت صلة أحمد بمعاصريه أوجبت عليه أن يتعلم لسانا غير عربى، فالأولى أن توجب عليه هذه الصلة أن يعرف العلوم التى كانت سائدة فى عصره، وإن كان لا يؤمن بها، بل يزجيها ويردها، وينفر الناس منها.

والخبر بمعرفة أحمد بالفارسية صحيح، فإنه يروى كما جاء فى تاريخ الذهبى، أنه قدم عليه من خراسان ابن خالته ونزل عنده، ولما قدم له الطعام كان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها، وما بقى من ذوى أحمد بها، وربما استعجم القول على الضيف، فيكلمه أحمد بالفارسية.

وراوى هذا الخبـر هو زهير حفيـد أحمد رضى الله عنه، ويذكـر أنه شاهد ذلك وعاينه، وليس عندنا دليل على نفى الخبر، وكل خبر راويه ثقة لا يرد إلا إذا قام الدليل على رده، ولا دليل.

وليس معنى علم أحمد بالفارسيـة أنه استعان بها فى فقهه، ففقهـه كما نبين فقه أثرى نقلى، ليس فيه اعتماد على الاستنباط الفـلسفى، ومسائله المروية عنه ليس فيها ما يدل على تأثر بفكر فارسى، وإن كان فـيها تأثر إقليمى أحيانا إذا كـان أساس الاستنباط قياسا، أو مصلحة، أو سد ذريعـة، وليس الأساس نصا، وأنه من المؤكد أن أحمد كان يأخذ بالقياس بقدر قليل، وبالمصلحـة على أساس أن الأصل فى المصالح الإباحة، حتى يقـوم الدليل على البطلان بنص علـى عدم اعـتبـارها، فـمـا دام لم يقم هذا الدليل، فالمصلحة على أصل إباحتها، ولذلك فضل بيان فى فقهه.

٣٤ ـ جلوسه للتحـديث والفتوى : طلب أحمـد الحديث من رجاله، واسـتمع إليهم، وكتب عنهم ما استمع، واحتفظ بكل ما كتب بعناية الحريص،واهتمام الراغب، ولم يقتصر على ربوع بغداد، ومساجدها يتلقـى على علمائها، وهم العدد الكثير وفيهم ذوو الحفظ والوعى والتـقى، بل طوف فى الأقاليم الإسلامـية فرحل إلى البـصرة وإلى الكوفة، وإلى الحجـاز، وما سمع بعالم إلا رحل إليه، إلا إن حـالت المنية دون اللقاء، فلم يستطع الاستماع إلى مالك، إذ مـات عند ابتدائه فى طلب الحديث والعود أخضر، ولم يتمكن من الاستماع إلى ابن المبارك، إذ إن آخر قدمة له ببغداد كانت فى السنة التى اتجه فيها أحمد إلى طلب الحديث، ولم يظفر بلقائه، فقد رحل إلى طرطوس، ولم يعد بعدها إلى بغداد.

ولقد كـان يحس بأن لقاء أولئك العلية من العلمـاء قد فاته، ولكن الله سبـحانه وتعالى قد مـكنه من درء هذا النقص، ولذلك كان يقول : «فاتنى مـالك، فأخلف الله علىّ سفيان بن عيينة، وفاتنى حـماد بن يزيد، فأخلف الله علىّ إسماعيل بن علية»[١].
طلب الحديث من كل مـصادره التى كانت فى عـصره، واتصل بعصـره اتصالا فكريا، وعلم أشتات العلوم التى لها صلة بالدين، ألم ببعـضها، وتعمق فى خيرها، وآن له أن ينتج بعد أن استحـصد، وجاء وقت إثمـار تلك الشجرة بـعد أن استـقامت سوقـها، وتهـدلت فـروعـها، وغـاصت فى بـطون الأرض جذورهـا، ودنا جناها، ورآه الناس واستطابوه.

٣٥ ـ عندئذ جلس أحمد للتحديث والفتيا، ولقد قال ابن الجوزى : إن أحمد لم ينصب نفسه للحـديث والفتـوى إلا بعد أن بلغ الأربعـين، ويحكى فى ذلك أن بعض

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٣١.

معاصريه جاء يطلب إليه الحديث سنة ٢٠٣هـ (ثلاث ومائتين) فأبى أن يحدثه فذهب إلى عبد الرزاق بن همام باليمن، ثم عاد إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ (أربع ومائتين) فوجد أحمد قد حدث، واستوى الناس عليه(١).

لم يتخذ أحمد إذن مجلسا لدرسه فى الحديث والفتاوى فى الواقعات، إلا بعد أن بلغ أشده، وبلغ أربعين سنة، ولم يسمح لنفسه قبل بلوغه هذه السن أن يتخذ له مجلسا للحديث والفتوى، وما سر ذلك؟ وقد رأينا غيره من الفقهاء قد اتخذوا هذه المجالس لهم قبل بلوغهم هذه السن، فالشافعى اتخذ مجلسه فى مكة للدرس والإفتاء قبل هذه السن، ومالك رضى الله عنه يرجح أنه جلس للدرس والإفتاء قبل ذلك؟ ولقد علل هو ذلك بأنه لم يستسغ التحديث، وبعض شيوخه حى، فلقد ذكر أحد معاصريه أنه سأله أن يملى عليه حديثا رواه عن عبد الرزاق فامتنع لأن عبد الرزاق حى.

وعندى أن أحمد كان متبعا للسنة لا يحيد عنها، كان يفعل ما كان النبى ﷺ يفعله، ولا يفعل ما لم يفعله، حتى أنه كان إذا احتجم أعطى الحجام دينارا، لأنه روى أن رسول الله ﷺ احتجم وأعطى أبا طيبة دينارا، وأنه تسرى مع عدم رغبة الطبيعة فيه، بل تسرى لأنه على علم أن النبى ﷺ تسرى، وقد استأذن زوجته فى ذلك، فأذنت له، لتعينه على الاتباع.

وإذا كان أحمد حريصا على الاتباع فى هذه الأمور التى تتضمن صغار الأعمال، فأولى أن يكون فى ذلك الأمر الجليل الذى لا يوجد عمل أخطر منه فى نظر أحمد وغيره، وهو عمل النبيين صلوات الله وسلامه عليهم، ألا وهو الدرس والتحديث والإفتاء، لقد بعث النبى ﷺ فى الأربعين، وبلّغ رسالة ربه فى هذه السن، ولم يرسله الله رحمة للناس إلا فيها، فلابد أن أحمد المتبع المقتدى استحيا أن يجلس للفتيا والحديث إلا بعد أن بلغ الأربعين، وبعد أن تكامل نموه فى الجسم والروح.

هذا ما نراه تعليلا لامتناعه عن الجلوس للحديث والفتوى قبل أن يبلغ هذه السن، وهو تعليل ملتمس من جملة أحواله، وإن لم نجد نصا عليه فيما تحت أيدينا من مصادر.

٣٦ ـ ولسنا نستطيع أن نقرر أن أحمد قد استفتى فيما يعلم فيه أثرا وامتنع عن الفتوى قبل هذه السن، أو سئل حديثا وامتنع عن ذكره، بل إننا نقطع بنقيض ذلك؛ لأنه إن امتنع كان كاتما للعلم، حائلا دون نشر حديث رسول الله ﷺ، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن كتمان العلم، والدين يوجب إفشاء أحاديث رسول الله ﷺ ونشرها.

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١١٨.

ولقد شهدت بعض الأخبار بصدق ذلك، فقد رؤى يفتى فى مسجد الخيف، سنة ١٩٨ هـ وهو فى الرابعة والثلاثين.

وإن الجمع بين هذا الخبر وما قررناه من أنه لم يجلس للتحدث والفتيا إلا بعد أن بلغ الأربعين - يكون بأن الفتيا عند الضرورة أمر لابد منه تجب على من يعلم موضع الفتوى مهما يكن، أما الجلوس لدرس يقصده أهل العلم لطلبه والأخذ عنه، والرجوع إليه، فذلك ما لم يتصد له أحمد إلا بعد الأربعين، عندما وجد المكان شاغرا ببغداد فملأه، وعندما وجد أن الاتباع ألا يجلس للتحديث والإفتاء إلا بعد بلوغ سن الرسالة، والله أعلم.

لم يجلس أحمد للدرس والإفتاء إلا بعد أن اكتمل كما بيّنا، وسرى بين الناس حديث صلاحه وتقواه وورعه، وزهده وعفته عما فى أيدى الناس، وعكوفه على الحديث، يسير لطلبه، ويركب الصعب والذلول حتى يصل إلى عالم يتلقى عنه.

ذلك لأن الناس - ولو كانوا غير فضلاء - يشيع فيهم ذكر أهل الفضل، وينوهون بهم، وهم دونهم، فقد تسايرت الركبان بذكر أحمد وفضله ودينه قبل أن يجلس للتحديث والإفتاء، حتى أنه عندما ذهب إلى عبد الرزاق بصنعاء كان قد وصل إليه زهده وتقواه وورعه، وهديه وعلمه وحفظه.

ويظهر أنه ما جلس للدرس والإفتاء إلا بعد أن قصده الناس للسؤال عن الحديث والفقه، فاضطر لأن يجلس لإجابتهم فى المسجد، وكانت حياته بعد ذلك تنمى هذه الشهرة وتقويها، فلقد عاين الناس فضله، ووجدوا تعففه عما عند الولاة والأمراء، ومراعاته لحرمة المسلمين، ثم نزلت المحنة التى صهرت نفسه، وبينت مقدار جلده وصبره، وتوالت النوازل، فزاده ذلك علوا ورفعة، وزادت مكانته عند الله والناس، ثم كان تواضعه، ورغبته الواضحة فى الخمول، وفراره من التنويه، فعرفه الناس، وأذاعوا ذكره، فكان يفر من الشرف فيتبعه الشرف، كما قال خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضى الله عنه.

٣٧ - إذا كان أحمد قد ذاع ذكره فى الآفاق الإسلامية قبل أن يجلس للدرس والإفتاء، فلابد أن يكون الازدحام على درسه شديدا، ولقد ذكر بعض الرواة أن عدة من كانوا يستمعون إلى درسه نحو خمسة آلاف، وأنه كان يكتب منهم نحو خمسمائة[1]، لابد أن المكان الذى يسع هؤلاء هو المسجد الجامع ببغداد دون سواه، فلابد أن درس أحمد كان فيه، ولسنا نسلم بأن العدد هو الإحصاء الدقيق الصحيح لمن كانوا يحضرون درسه، ولكن ذلك العدد يدل على الضخامة، ولو نزل العدد إلى النصف بل إلى

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢١٠.

الخمس لكان كثيرا، ولدل على مكانة أحمد عند البغداديين، وإنها لمكانة عظيمة، وإن كثرة هؤلاء الذين كانوا يحضرون درسه فى المسجد كانت سببا فى كثرة رواة فقهه وحديثه، كما سنشير إلى ذلك عند الكلام فى فقهه.

ويجب أن نذكر فى هذا المقام أنه إن لم يكن كل الذين يحضرون راغبين فى علم أحمد، بل منهم من كان يتيمن به، ومنهم من كان يريد أن يتعظ به، ومنهم من كان يجيء ليعرف حال ذلك الرجل الغريب، وينظر إلى هديه وخلقه وأدبه، ولقد جاء فى المناقب لابن الجوزى عن بعض معاصريه أنه قال: «اختلفت إلى أبى عبد الله أحمد بن حنبل اثنتى عشرة سنة، وهو يقرأ المسند على أولاده، فما كتبت منه حديثا واحدا، وإنما كنت أميل إلى هديه وأخلاقه وآدابه»(١).

٣٨ـ ويظهر أنه كان له مجلسان للدرس والتحديث (أحدهما) فى منزله يحدث فيه خاصة تلاميذه وأولاده، والثانى فى المسجد يحضر إليه العامة والتلاميذ، وقد رأينا كيف كان يذكر بعضهم أن درسه يبلغ من يحضره خمسة آلاف، وأن خمسمائة فقط هم الذين يكتبون، أى نحو عُشر الحاضرين الذين ينقلون عنه الحديث ويروونه، وهم الخاصة من تلاميذه والمستمعين إليه، وخاصة الخاصة من تلاميذه هم الذين كانوا يذهبون إلى بيته ويتلقون عنه مع أولاده وأهله.

وقد كان وقت درسه فى المسجد بعد العصر كما جاء فى تاريخ الذهبى، ولعله كان يختار ذلك الوقت، لأنه قبل عتمة الليل، وبعد وهج النهار، ولأنه وقت راحة لأكثر الناس، فيتيسر لهم أن يحضروا، ولأنه وقت صفاء النفس، وفراغها من مشاغل الحياة واضطرابها، فيكون الحديث أو الإفتاء والنفس مستجمة مقبلة، لا كليلة مدبرة، والدرس عند إقبال النفس أعمق أثرا فيها، وأكثر شيوعا فى نواحيها.

٣٩ـ ويلاحظ فى درس أحمد ثلاثة أمور جعلت له أثرا فى النفوس جيدا، وهذه الأمور هى:

أولا: أنه كان يسود مجلسه الوقار والسكينة مع تواضع واطمئنان نفسى، ولم يكن الوقار فى مجلس علمه وحده.

كان فى كل مجالسه لا يمزح ولا يلهو، لأن اللهو فى جملته باطل، ولأن كل مزحة مجة من العقل، وقد علم مخالطوه منه ذلك، فكانوا لا يمزحون فى حضرته قط فى مجلس علم أو غير مجلس علم، بل إن شيوخه علموا ذلك فكانوا هم أيضا لا يمزحون فى حضرته، فقد روى ابن نعيم عن خلف بن سالم أنه قال: «كنا فى مجلس يزيد بن هارون، فمزح يزيد مع مستمليه، فتنحنح أحمد بن حنبل، فضرب بيده على جبينه، وقال: ألا أعلمتمونى أن أحمد هنا، حتى لا أمزح».

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢١٠.

كانت روح الجد والسكينة هى التى تطل من مجلسه، لأن ذلك هو الذى يتفق مع رواية السنة النبوية الشريفة، وآثار الرسول الكريم، وفتاوى السلف الصالح رضوان الله تعالى عنهم، ومن شأن السكينة أن تجعل للقول مكانه من القلب، ومنزلته من النفس، وإنه وإن كانت الدعابة تذهب بالملال، فإن كثرتها تذهب بالروعة ورواء العلم، وقد تجنب أحمد المزاح جملة إذ رواية السنة عبادة عنده، ولا مزح فى وقت العبادة، بل المزح ينافيها، ولا خير فيمن يمل من العبادة برواية علم الرسول، وخير ما وصل إليه أصحابه.

٤٠ - ثانى الأمور التى كانت تلاحظ فى درسه أنه كان لا يلقى الدرس من غير طلب، بل يسأل عن الأحاديث المروية فى موضوع فيستحضر الكتب التى دون فيها تلك الأحاديث، فهو أولا ما كان يقول حتى يطلب منه، وثانيا كان إذا قال حديثا نبويا لا يقوله إلا من كتاب حرصا على جودة النقل، وإبعادا لمظنة الخطأ ما أمكن كما بينا، وفى الأحوال النادرة جدا كان يقول الحديث من غير رجوع إلى كتاب حتى أنهم أحصوا المرات التى قال فيها الحديث من غير كتاب فى مدى تحديثه، فكانت عدتها لا تتجاوز مائة حديث فى حياة مديدة فى الرواية والنقل مكث فيها يفتى ويحدث ما يقارب الأربعين عاما.

وقد جاء فى تاريخ الذهبى عن المروزى صاحب أحمد فى وصف مجالسه : «لم أر الفقير فى مجلس أعز منه فى مجلس أبى عبد الله، كان مائلا إليهم، مقصرا عن أهل الدنيا، وكان فيه حلم، لم يكن بالعجول، بل كان كثير التواضع، تعلوه السكينة والوقار، إذا جلس مجلسه بعد العصر، لا يتكلم حتى يسأل»(١).

ترى من هذا النقل كيف كان لا يقول إلا إذا سئل، حتى يكون البيان وقت الطلب، ويظهر أنه لما كتب مسنده كان يمليه على أولاده وخاصة تلاميذه من غير طلب، بخلاف ما كان من الشأن لغيره، فإنه ما كان يذكر حديثا حتى يسأل عنه.

ويروى ابن الجوزى عن أبى حاتم الرازى فيقول : «أتيت أحمد بن حنبل فى أول ما التقيت به فى سنة ثلاث عشرة ومائتين، وإذا هو قد أخرج معه إلى الصلاة كتاب الأشربة، وكتاب الإيمان، فصلى، فلم يسأله أحد، فرده إلى بيته، وأتيته يوما آخر فإذا هو قد أخرج الكتابين، فظننت أنه يحتسب فى إخراج ذلك، لأن كتاب الإيمان أصل الدين، وكتاب الأشربة يفرق الناس عن الشر، فإن أصل كل شر من السكر»(١).

وهذا النص يدل على أن أحمد كان يخرج إلى المسجد معه كتب يظن الناس يسألونه عن وضوح ما فيها من حديث، فهو يخرج كتاب الإيمان من الأحاديث لمظنة أن

(١) راجع ترجمة الذهبى لأحمد بن حنبل التى نقلت فى مقدمات طبع مكتبة المعارف لمسند أحمد بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر.

يسأله الناس عن أحاديث الإيمـان فى وقت قد اضطربت فيه العقائـد، وتعددت أسباب الزيغ، ويخرج أيـضا كتـاب الأشربة فى وقت كثـرت فيه الأشـربة المحرمـة، وتعددت أنواعها، وخشى فـيه أهل التقى أن يقعوا فى المحرم من حيث لا يشـعرون، ويقعوا فى خبيث الشراب من حيث يظنونه من طيبات ما أحل الله سبحانه.

وهذه الأخبـار كلها تنبئ عن أن أحمد رضى الله عنه مـا كان يذكر حديثـا حتى يسأل عن موضوعه، وأنه لا يجيب إلا عن كتـاب منقول، وإن كان الحافظ الثبت الثقة، بل الذى يجمع الرواة على أنه لم يكن فى عصره أحفظ منه وأثبت وأوثق.

ولقد قال ولده عبد الله : «ما رأيت أبى حدث من حفظه من غير كتاب إلا بأقل من مائة حديث»[1].

ولقد كان يحث تلامـيذه وأصحابه على ذلك، ونهاهم أن يحدثوا من غـير كتاب خشيـة أن يضلوا، يروى أن على بن المدينى كان لا يحدث إلا من كـتاب، وقال : «إن سيدى أحمد بن حنبل أمرنى ألا أحدث إلا من كتاب».

وابن المدينى الذى يحكى عن الإمام أحمد ذلك الأمر هو الذى يقول فيه : «ليس فى أصحابنا أحفظ من أبى عبد الله».

٤١ ـ وثالث الأمور التى كانت تلاحظ على مجـالس أحمد بن حنبل فى دروسه أنها كانت من حيث موضوعها قـسمين : (أحدهما) رواية الحديث ونقله : وهذه يمليها على تلاميذه من كتاب، كما رأيت، ولا يعتمد على حفظه إلا نادرا.

(وثانيهما) فتاويه الفقهية التى كان يضطر إلى استنباطها، وهذه لا يسمح لتلاميذه أن يدونوها ولا يسمح لهم أن ينقلوها عنه، إذ إنه ما كان يسـتجيز التدوين إلا لأحاديث رسـول الله صلوات الله وسلامـه عليـه، ويرى أن علم الدين وحـده هو علم الكتـاب والسنة، وأن من البدع تدوين آراء الناس فى الدين بجوار كتاب الله وسنة رسوله، وكان أبغض الأشياء إليـه أن يرى كتابا قد دونت فيه فـتوى له رضى الله عنه، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه، وربما أنكر نسبتـها إليه لأنه لم يحفظ ما قال، ولم يقصد إلى حفظه، لأن ذلك غير جائز فى نظره.

لقد بلغه أن بعض تلامـيذه روى عنه مسائل ونشرها بخراسان، فـقال : «اشهدوا أنى رجعت عن ذلك كله»، وجاء إليه رجل خراسانى بكتب، فنظر فى كتاب من بينها، فوقع نظره، فوجد كلامه، فغضب ورمى الكتاب من يديه.

ولم يكن ذلك بالنسبة لآرائه فـقط، بل بالنسبة لفقه غيـره، فلقد سأله رجل هل يكتب كتب الرأى، فقـال : «لا»، قال السائل : فابن المبـارك كتبها، قـال أحمد: «ابن

---

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ١٦٥.

المبارك لم ينزل من السماء، إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»[1]، وينهى المحدثين عن أن يكتبوا كتب الشافعى، وأبى ثور، مع أن الشافعى منزلته بمنزلة الأستاذ، وله عنده المكان المكين، ولكن أحمد الذى ينهى ذلك النهى جمعت كل الروايات عنه فى مجلدات ضخام، وكان للناس فيها نظر نرجئه إلى الكلام فى رواية فقهه.

٤٢ ـ وقبل أن نترك الكلام فى درس أحمد : ونحن نسرد مجرى حياته، يجدر بنا أن نشير إلى أمر ذى بال هنا، وهو أن أحمد رضى الله عنه كان يحيا ـ وهو يطلب الحديث والفقه، ثم وهو يلقى الحديث والفقه إذا سئل عنهما ـ حياة سلفية خالصة، تجرد فيها من ملابسات العصر، ومناحراته، وما يجرى من منازلات فكرية وسياسية أو اجتماعية أو حربية، واختار أن يحلق بروحه فى جو الصحابة والصفوة من التابعين، ومن جاء بعدهم، ممن نهج نهجهم، واختار سبيلهم، لذلك كان علمه وفقهه هو السنة وفقهها، لا يخوض فى أمر، إلا إذا علم أن الصحابة خاضوا فى ذلك، فإن علم بذلك اتبع رأيهم، ونفى غيره، وإن لم يعلم أن الصحابة خاضوا فى ذلك الأمر كف عنه، واستعصم متوقفا حذرا، فلا يقفو ما ليس له به علم، لأنه يعتقد أن الخروج عن تلك الجادة زيغ عن منهاج السلف، وإلحاد عن دين الله سبحانه وتعالى، لا يتكلف التعمق فى مسائل عقلية قد تكون متاهات العقل البشرى، وإن خرج عن وعثائها سالما فقد جهد نفسه فى غير طائل، وشغل فكره فى غير جدوى، ولها عن ذكر الله، وقسا قلبه، وصد نفسه عن سبيل العبادة.

٤٣ ـ ولماذا سلك أحمد ذلك المسلك؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نمس عصره ببعض البيان مسا رقيقا مرجئين بيان ذلك العصر بيانا مناسبا إلى موضعه من بحثنا.

إن عصر أحمد قد غلب فيه العنصر الفارسى العنصر العربى، وسادت الحضارة الفارسية أو غير العربية بشكل عام، المجتمع الإسلامى، وماجت المدن الإسلامية بعناصر مختلفة من أمم متباينة الأرومة، وترجمت العلوم الفلسفية من اللغة السريانية واليونانية وغيرهما، وامتزجت مدنيات، وتصادمت حضارات.

ومن طبيعة العصر الذى تكثر فيه المنازعات، ويضطرم باحتكاك المدنيات المختلفة بعضها ببعض أن تظهر فيه آراء منحرفة، وأخلاق منحرفة، ويكثر الشذوذ الفكرى والشذوذ الاجتماعى، حتى يصبح الشاذ هو الكثير والغريب المألوف.

ظهرت كل هذه الأمور فى العصر العباسى من وقت أن استقرت الأمور لهذه الدولة التى قامت على السيوف الفارسية، ولكن المنصور حكمها بشكائم قوية، فلم تستمكن، فلما جاء المهدى ظهرت فتن ثائرة حاملة الديف، ولكنه استطاع ن يقمعها،

(١) راجع هذه النقول فى المناقب لابن الجوزى، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

وأراد الرشيد أن يغالب هذه المنازع، وقد تحولت إلى المجتمع الإسلامى تسرى فيه من غير حرب تحمل السيف، فأدنى إليه الفقهاء والمحدثين، وكان لهم فى دولته مكان الصدارة، ولكن جاء المأمون وما تم له الأمر على أخيه الأمين إلا بنصرة الفرس، فقويت العناصر غير العربية واشتدت، وكان للفلسفة والعلوم الجديدة من المأمون أعظم ناصر.

كثر الشطار والمفسدون وكثر المخربون فى المجتمع الإسلامى من وراء ستار، وكثرت الآراء الغريبة على العقل الإسلامى، فنهج السلفيون منهاجين مختلفين، فريق نهج منهاج المقاومة والمغالبة، واختار أحمد أن يعيش فى وسط تلك المنازع غريبا عنها، ومحلقا فى سماء السلف الصالح بروحه، حتى لقد وصفه بعض معاصريه بأنه تابعى كبير تخلف به الزمن.

٤٤ - إن أحمد رضى الله عنه قاطع الذين يخضعون فى غير ما أثر عن السلف مقاطعة تامة، حتى أنه ما كان يستجيز لنفسه الرد عليهم، وكان على ذلك إلى أن مات، ولقد كتب رجل إليه يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فكتب إليه أحمد رضى الله عنه الكتاب التالى :

«أحسن الله عاقبتك، الذى كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر فى التسليم والانتهاء إلى ما فى كتاب الله، لا تعدُ ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع، ليردوا عليه بعض ما يلبس عليه فى دينه»(١).

لقد كان أحمد ينهى الناس عن علم الكلام، وهو العلم الذى يتكلم فى العقائد بطرق فلسفية، فكان يذم أهل الكلام، وإن أصابوا، وينهى عن تدقيق النظر فى أسماء الله تعالى وصفاته.

وما كان ذلك النهى، إلا لأن هذا مسلك لم يسلكه السلف، ولأنه إن أدى إلى الصواب مرة فقد يؤدى إلى الضلال، وقد يتيه العقل به فى متاهات لا جدوى عند النجاة منها، وفيها الضلال البعيد إن لم تكن النجاة .

٤٥- انصرف أحمد إلى دراساته انصراف المؤمن المطمئن الذى يعيش فى جو المؤمنين، ويرفع نفسه إلى عصر الصحابه والتابعين، ويدعو تلاميذه إلى أن ينهجوا نهجه، يدعوهم بالقول، ويدعوهم بالفعل، لقد كان هو مثالا صالحا للرجل السلفى التقى، وكان فى ذلك ينهج منهاج من عاشوا فى مثل ما عاش، كسفيان الثورى، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم ممن ستتكلم عنهم فيى موضعهم من بحثنا إن شاءالله تعالى.

---

(١) ترجمة الحافظ الذهبى لأحمد المطبوعة فى مقدمة المسند طبع دار المعارف.

ولقد كان يحق لذلك الورع التقى أن يعيش مطمئنا هادئا قارا فى بيته ومسجده لا يزعجه مزعج، ولكن قدر لذلك الغدير الساكن المطمئن أن تلقى فيه الأحجار فتفسد عليه اطمئنانه، وتزعجه فى اعتقاده وإيمانه، لقد قدر لذلك الإمام الجليل أن يمتحن أبلغ المحنة، وأن يكرث فى جسمه، وأن يهز اعتقاده هزا عنيفا، وأن يكوى جلده بالسياط، وأن يساق مقيدا مغلولا يثقله الحديد، لا لشىء إلا لأنه لا يخوض فى أمر مما كان يخوض فيه المأمون والذين ارتضاهم صفوة له من العلماء، وإنا نفصل الكلام فى هذه المحنة فيما يلى:

المحنة وأسبابها وأدوارها

٤٦ـ سبب هذه المحنة دعوة المأمون للفقهاء والمحدثين أن يقولوا مقالته فى خلق القرآن، فيقولوا إن القرآن مخلوق محدث، كما يقول أصحابه من المعتزلة الذين اختار منهم وزراءه، وصفوته الذين جعلهم بمنزلة نفسه، وجعل منهم شعاره ودثاره.

ولا نفصل هنا رأى أحمد فى هذه القضية، لأن رأيه قد اختلف فيه العلماء من بعده، فلنرجئه إلى موضعه من دراسة آرائه، وإنما الذى يتأكده العلماء أن أحمد لم يوافق المأمون فى رأيه، ولم ينطق بمثل مقالته، وأنه نزل به الأذى الشديد لذلك، وابتدأ فى عصر المأمون، وتوالى فى عصر المعتصم والواثق بوصية من المأمون، واتباعا لمسلكه، فلنكتف فى هذا الموضع ببيان هذه المحنة، ثم بمخاطبة أحمد للولاة والخلفاء، لأننا الآن فى صدد سرد أدوار حياته.

٤٧ـ وإذا كان سبب المحنة هوأن المأمون أراد أن يحمل أحمد على أن يقول مقالته فى خلق القرآن، فلنفصل بعض التفصيل قول المأمون هذا، ومن سبقه إليه من العلماء أو أصحاب الفرق.

يروى أن أول من قال إن القرآن مخلوق هو الجعد بن درهم فى العصر الأموى، فقتله خالد بن عبد الله القسرى يوم الأضحى بالكوفة، وقد أتى به مشدوداً فى الوثاق عند صلاة العيد فصلى خالد، وخطب، ثم قال فى آخر خطبته:

«اذهبوا، وضحوا بضحاياكم، تقبل، فإنى أريد أن أضحى بالجعد بن درهم، فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليما، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول علوا كبيرا[١]».

ثم نزل وقتله.

وقال مثل ذلك القول الجهم بن صفوان، وقد نفى صفة الكلام عن الله سبحانه وتعالى، تنزيها له عن الحوادث وصفاتها، وحكم بذلك بأن القرآن مخلوق، وليس بقديم.

---

(١) سرح العيون، ص ١٨٦.

ولما جاء المعتزلة، ونفوا صفات المعانى، ثم بالغوا، فأنكروا أن يكون الله سبحانه وتعالى متكلما، وما ورد فى القرآن من أن الله سبحانه وتعالى كلم موسى تكليما أولوه بأنه سبحانه وتعالى خلق الكلام فى الشجرة، فهم لا يصفون الله بأنه متكلم ولكنهم يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى يخلق الكلام، كما يخلق كل شيء، وعلى هذا الاعتقاد بنوا دعواهم أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى.

ولقد خاض المعتزلة فى حديث خلق القرآن خوضا شديدا فى العصر العباسى، وشاركهم بعض قليل من الفقهاء، فقد كان بشر بن غياث المريسى من المصرين على ذلك القول وقد نهاه أبو يوسف أستاذه وصاحب أبى حنيفة النعمان فلم ينته، فطرده من مجلسه.

ولقد ابتدأ خوض المعتزلة يشتد فى عهد الرشيد، فأخذوا يدعون الناس إلى ذلك، ولكن الرشيد لم يكن ممن يشجعون الخوض فى العقائد، والجدل فيها على ضوء أقوال الفلاسفة، ولذلك لم يشجع المعتزلة على ذلك الخوض، بل يروى أنه حبس طائفة من المجادلين من هؤلاء المعتزلة، ولما بلغته مقالة بشر بن غياث قال: وإن أظفرنى الله به أقتله، فظل بشر مستخفيا طول خلافة الرشيد.

٤٨ـ فلما جاء المأمون أحاط به المعتزلة، وكان جل حاشيته من رجالهم، وأدناهم هو إليه، وقربهم زلفى نحوه، وأكرمهم أبلغ الإكرام، حتى يروى أنه كان إذا دخل عليه أبو هشام القوطى من أئمة المعتزلة تحرك له، حتى يكاد يقوم، ولم يكن يفعل ذلك مع أحد من الناس.

والسبب فى ميل المأمون للمعتزلة ذلك الميل أنه كان تلميذا لأبى الهذيل العلاف فى الأديان والمقالات، وأبو هذيل من رءوس المعتزلة.

ولما عقد المأمون المجالس للمناظرات والمناقشات فى المقالات والنحل كانوا الفرسان السابقين فى الحلبة والبارزين على الخصوم لما اختصوا به من دراسات عقلية واسعة، فلذلك كان لهم الأثر الكبير فى نفس المأمون يجتبى منهم من يشاء لصحبته، ويختار منهم من يريد لوزارته، وخص منهم أحمد بن أبى دؤاد بالرعاية والعطف والتقريب، حتى أنه أوصى أخاه المعتصم بإشراكه معه فى أمره، وقال له فى وصيته:

«وأبو عبد الله بن أبى دؤاد، فلا يفارقك، وأشركه فى المشورة فى كل أمرك فإنه موضع لذلك منك»(١).

فلما أحس المعتزلة بهذه المنزلة زينوا له إعلان قوله فى خلق القرآن، نشرا لمذهبهم، وليكتسبوا بذلك إجلال العامة واحترامهم، وصادف ذلك الهوى فى نفسه

---

(١) تاريخ الطبرى.

فأعلن ذلك سنة ٢١٢ هـ، وناظر من يغشى مجلس مناظرته فى هذا الشأن، وأدلى بها بحججه وأدلته، وترك الناس أحرارا فى عقائدهم، لا يحملون على فكرة لا يرونها ولا عقيدة لا يستسيغون الخوض فى شأنها.

٤٩ ـ ولكن فى سنة ٢١٨هـ، وهى السنة التى توفى فيها بدا له أن يدعو الناس بقوة السلطان إلى اعتناق فكرة خلق القرآن، فأراد أن يحملهم على ذلك قهرا، وابتدأ ذلك بإرسال كتبه وهو بالرقة إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه فى بغداد بامتحان الفقهاء والمحدثين، ليحملهم على أن يقولوا إن القرآن مخلوق.

ويظهر أنه ابتدأ يحمل الذين لهم شأن فى مناصب الدولة، والذين يتصلون بالحكام بأى نوع من أنواع الاتصال، ولو كانوا شهودا فى نزاع يفصل فيه القضاء، فقد جاء فى آخر أول كتاب أرسله إلى نائبه فى بغداد :

«فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المومنين إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله، ولا واثق فيمن قلده واستحفظه من رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم وحتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين، والإخلاص للتوحيد»[1].

وترى من هذا أنه لم توضع عقوبة لمن لم يعتقد هذه العقيدة سوى الحرمان من مناصب الدولة أو عدم سماع شهادته إن كان شاهدا، ولم يعد كتابه الثانى ذلك فأحضر إسحاق بن إبراهيم القضاة، واختبرهم، ولم يكتف بذلك بل أحضر المحدثين أيضا، وكل من تصدى للفتوى والتعليم والإرشاد، وامتحنهم، وأرسل إجابتهم عن مسألته فى خلق القرآن إلى المأمون[2] فأرسل هذا كتابا يبين سخف هذه الإجابات فى نظره، ويجرح المجيبين، ويسلقهم بقارص القول وعنيف الكلام، ثم ذكر فى هذا الكتاب عقوبات لمن لم يقل مقالته، إذ أمر بحمل من لم يقل إليه موثقا، وقال : «من يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين فى كتابك، وذكره أمير المؤمنين، أو أمسك عن ذكره فى كتابه هذا، ولم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدى[3] : فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين، مع من يقوم بحفظهم

---

(١) تاريخ الطبرى.

(٢) سننقل لك قريبا هذه الإجابات ورد المأمون عليها.

(٣) قد خصهما فى كتابه بالقتل إن لم يقولا.

وحراستهم فى طريقهم، حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، وتسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم، لينصحهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعا على السيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله».

٥٠ - وترى من هذا كيف ترقّى من عقوبة الحرمان من المناصب، وقبول الشهادة إلى الإنذار بعقوبة الإعدام.

وقد سارع إسحاق بن إبراهيم إلى تنفيذ رغبته، فأجضر المحدثين والفقهاء والمفتين، وفيهم أحمد بن حنبل، وأنذرهم بالعقوبة الصارمة، والعذاب العتيد إن لم يقروا بما يطلب منهم، وينطقوا بما سئلوا أن ينطقوا به، ويحكموا بالحكم الذى ارتآه المأمون من غير تردد، أو مراجعة، فنطقوا جميعا بما طلب منهم، وأعلنوا اعتناق ذلك المذهب.

ولكن أربعة ربط الله على قلوبهم، واطمأنوا إلى حكم الله، وآثروا الباقية على الفانية، لم يرضوا الدنية فيما اعتقدوا، فأصروا على موقفهم إصرارا جريئا، وهم أحمد ابن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريرى، وسجادة، فشدوا فى الوثاق، وكبلوا بالحديد، وباتوا ليلتهم مصفدين فى الأغلال، فلما كان الغد أجاب سجادة إسحاق فيما يدعوه إليه، فخلوا عنه وفكوا قيوده، واستمر الباقون على حالهم.

وفى اليوم التالى أعيد السؤال عليهم، وطلب الجواب إليهم، فخارت نفس القواريرى، وأجابهم إلى ما طلبوا، ففكوا قيوده وبقى اثنان، الله معهما، فسيقا فى الحديد، ليلتقيا بالمأمون فى طرطوس، وقد استشهد ابن نوح فى الطريق.

والذين أجابوا طلب منهم أن يواجهوا المأمون أحرارا وقدموا كفلاء بأنفسهم، ليوافوه بطرطوس كأخويهم.

٥١ - وبينا هم فى الطريق نعى الناعى المأمون، ولكنه عفا الله عنه لم يودع هذه الدنيا من غير أن يوصى أخاه المعتصم بالاستمساك بمذهبه فى القرآن، ودعوة الناس إليه بقوة السلطان، وكأنه فهم أن تلك الفكرة التى استحوذت على رأسه دين واجب الاتباع، لا يبرأ عنقه منها من غير أن يوصى خلفه به، فوصاه.

فقد جاء فى مطلع وصيته : «هذا ما أشهد عليه عبد الله بن هارون الرشيد أمير المؤمنين بحضرة من حضره، أشهدهم جميعا على نفسه أن يشهد هو ومن حضره أن الله عز وجل وحده، لا شريك له فى ملكه، ولا مدبر لأمره غيره، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئا مثل كل شىء ولا شىء مثله تبارك وتعالى» وجاء فى وسط الوصية : «يا أبا إسحاق، ادن منى، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك فى خلق القرآن».

ولهذه الوصية لم تنقطع المحنة بوفاة المأمون، بل اتسع نطاقها، وزادت ويلاتها، وكانت شرا مستطيرا على المتوقفين من الزهاد والعلماء، والفقهاء والمحدثين، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

٥٢ ـ فقد بلغ البلاء أشده، والمحنة أقصاها فى عهد المعتصم، ثم فى عهد الواثق، وقبل أن نبين ذلك ننقل المراسلات التى جرت بين المأمون ونائبه فى بغداد، ففيها حجته فيما يقول، ويدعو إليه، فيها إجابة أحمد، ثم تهديد المأمون، وها هى ذى الكتب كما جاءت فى «تاريخ الطبرى».

كتاب المأمون الأول
إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه في بغداد

(أما بعد) فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد فى إقامة دين الله الذى استحفظهم، ومواريث النبوة التى أورثهم، وأثر العلم الذى استودعهم، والعمل بالحق فى رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسفلة العامة ممن لا نظر له، ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، والاستضاءة بنور العلم وبرهانه فى جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده، والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه، وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه، وقد قال الله عز وجل في كتابه الذى جعله لما فى الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾(1) فكل ما جعله، فقد خلقه.. وقال سبحانه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾(2)، وقال عز وجل: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾(3) فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها، وتلا به متقدمها، وقال تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾(4) وكل محكم مفصل دخله محكم مفصل، والله محكم كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه.

---
(1) سورة الزخرف: ٣.
(2) سورة الأنعام: ١.
(3) سورة طه: ٩٩.
(4) سورة هود: ١

ثم هم الذين جادلوا بالباطل، فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، مكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم، ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أحق، والدين، والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيئ آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دين الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم، على دغل دينهم، وثقل أديمهم، وفساد ديانتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التى إليها جروا، وإياها طلبوا فى متابعتهم، والكذب على مولاهم، وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورءوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظا والمخسوسون من الإيمان نصيبا، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، لسان إبليس الناطق فى أوليائه، والمائل عن أهوائه من أهل دين الله، وأحق من يتهم فى صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، وإلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد، ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان به وتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد فى شهادته أعمى وأضل سبيلا، ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب فى قوله، وتخرص الباطل فى شهادته من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته فى حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله. فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله ولا واثق فيما قلده واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث، ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم، حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين، والإخلاص للتوحيد، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون فى ذلك إن شاء الله.

كتب فى شهر ربيع الأول سنة ٢١٨هـ.

الكتاب الثانى

وكتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم فى إشخاص سبعة، منهم محمد بن سعد الواقدى وغيره، فأشخصوا إليه فامتحنهم، وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعا إن القرآن مخلوق، فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم إلى داره، فشهر أمرهم، وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقروا بمثل ما أجابوا المأمون، فخلى سبيلهم، وكان ما فعل إسحاق بن إبراهيم من ذلك بأمر المأمون.

وكتب المأمون بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم :

(أما بعد) فإن من حق الله على خلفائه فى أرضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحملهم رعاية خلقه، وإمضاء حكمه وسننه، والائتمام بعدله فى بريته أن يجهدوا لله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلوا عليه تبارك وتعالى بفضل العلم الذى أودعهم، والمعرفة التى جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم، وسبيل فوزهم وعصمتهم، ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم، ومشتبهاتها عليهم، بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضياء والبينة على كافتهم، وأن يؤثروا ذلك على إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعا لفنون مصالحهم، ومنتظما لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم، ويتذكروا أن الله مرصد من مساءلتهم عما حملوه وبما أسلفوا وقدموا عنده، وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده، وحسبه الله، وكفى به، ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، وجليل ما يرجع فى الدين وكفه وضرره ما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن الذى جعله الله إماما لهم، وأثرا من رسول الله وصفيه محمد ﷺ باقيا لهم واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم، وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله، والذى بان به من خلقه، وتفرد بجلالته من ابتدع من الأشياء كلها بحكمته، وإنشائها بقدرته، والتقدم عليها بأولوية التى لا يبلغ أولاها، ولا يدرك مداها، وكان كل شىء خلقا من خلقه، وحدثا هو المحدث له وإن كان القرآن ناطقا به، ودالا عليه، وقاطعا للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1] وتأويل ذلك: (إنا خلقناه)، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾[3]، وقال تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[4] فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التى ذكرها فى شية الصنعة، وأخبر أنه جاعله

(١) سورة الزخرف : ٣.

(٢) الأعراف : ١٨٩.

(٣) النبأ : ١٠، ١١.

(٤) الأنبياء : ٣٠.

وحده، فقال تعالى : ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾[١] فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال تعالى لنبيه : ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾[٢]، وقال سبحانه : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٣]، وقال سبحانه : ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾[٤]، وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[٥] ثم كذبهم على لسان رسوله، فقال لرسوله ﷺ : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا﴾[٦] فسمى الله تعالى القرآن ذكرا، وإيمانا، ونورا، وهدى، ومباركا وعربيا، وقصصا، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ﴾[٧]، وقال جل من قائل: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[٨] وقال سبحانه : ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[٩]، وقال جل وعلا : ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[١٠] فجعل له أولا وآخرا، ودل عليه أنه محدود مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم فى القرآن الثلم فى دينهم، والجرح فى أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام واعترفوا بالتبديل والإلحاد فى قلوبهم، حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده، وشبهوه، والأشباه أولى بخلقه، وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال هذه المقالة حظا فى الدين، ولا نصيبا من الإيمان اليقين، ولا يرى أن يحل أحدا منهم محل الثقة فى أمانة، ولا عدالة فى شهادة، ولا صدق فى قول، ولا حكاية ولا تولية لشىء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم، وعرف بالسداد مسدد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة فى الحمد والذم عليها، ومن كان جاهلا بأمر دينه الذى أمره الله به من وحدانيته، فهو بما سواه أعظم جهلا، وعن الرشد فى غيره أعمى وأضل سبيلا.

فاقرأ على جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق القاضى كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما عن علمهما فى القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شىء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وإنه لا توحيد إلا لمن يقر بأن القرآن مخلوق، فإن قالا بقول أمير المؤمنين فى ذلك فتقدم إليهما فى امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق، ونصهم عن قولهم فى القرآن، فمن لم يقل منهم أنه مخلوق أبطلا شهادته، ولم يقطعا حكما بقوله، وإن ثبت

---

(١) البروج : ٢١، ٢٢.
(٢) القيامة : ١٦.
(٣) الأنبياء : ٢.
(٤) الأعراف : ٣٧.
(٥) الأنعام : ٩١.
(٦) الأنعام : ٩١.
(٧) يوسف : ٣.
(٨) الإسراء : ٨٨.
(٩) هود : ١٣.
(١٠) فصلت : ٤٢.

عفـافه بالقصد والسـداد فى أمره، وافعل ذلك بمن هم فى سـائر عمالك من القـضاة، وأشرف عليهم إشرافا يزيد الله به ذا البصيرة فى بصيرته، ويمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك فى ذلك إن شاء الله.

٥٣ ـ هذان هما الكتابان الرسميان اللذان صدرت عنهما المحنة، وقد أخذ إسحاق ابن إبراهيم فى الامتحـان، عقب وصول الكتاب الأول، وتم الامتحـان، عقب صدور الكتاب الثانى، ويحـسن أن نبين كيف كانت الإجابة، ثم تعليق المأمـون، أو بعبارة أدق تعليق أحمد بن أبى دؤاد عليها، ثم نبين المحنة المادية بعد ذلك.

٥٤ ـ أحضر إسحاق للامتحان جمـاعة من الفقهاء والحكام، والمحدثين، فأحضر أبا حسان الزيادى، وبشر بن الوليـد الكندى، وعلى بن أبى مقاتل بن غانم، والذيال بن الهيثم، وسجادة، والقواريرى، وأحمـد بن حنبل، وقتيبة، وسعدويه الواسطى، وعلى ابن الجعد، وإسحاق بن أبى إسرائيل، وابن الهرش، وابن علية الأكبر، ويحيى بن عبد الرحمن العمـرى، وشيخا آخـر من ولد عمر بن الخطاب كان قاضـى الرقة، وأبا نصر التمار، وأبـا معمر القطيـعى، ومحمد بن حـاتم بن ميمون، ومحـمد بن نوح، وابن الفرخان، وجمـاعة منهم النضر بن شميل، وابن على بن عـاصم، وأبو العوام البزاز، وابن شجاع، وعبد الرحمن بن إسحاق، فأدخلوا جميعا على إسحاق.

وابتدأ الامتحـان بقراءة كتاب المأمون هذا عليهم مرتين حتى فـهموه، ثم أخذ فى إلقاء الأسئلة.

قال لبـشر بن الوليـد : ما تقول فى الـقرآن؟ فقـال : قد عرفت مـقالتى لأمـير المؤمنين غير مـرة، قال : فقد تجدد من كتـاب أمير المؤمنين ما قد ترى، فـقال : أقول القرآن كلام الله، قال : لم أسـألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال : الله خالق كل شىء، قال : القرآن شىء؟ قال : هو شىء، قال : فمخلوق، قال : ليس بخالق، قال : ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال : ما أحسن غير مـا قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه، وليس عندى غير ما قلت لك.

فأخذ إسحاق بن إبراهيم رقعة كانت بين يديه، فقرأ عليه، ووقفه عليها، فقال : أشهد أن لا إله إلا الله، أحد فرد، لم يكن قبله شىء ولا بعده شىء، ولا يشبهه شىء من خلقـه فى معنى من المعـانى ولا وجه من الوجـوه، قال : نعم، وقد كـنت أضرب الناس على دون هذا، فقال للكاتب : اكتب ما قال.

ثم قال لعـلى بن أبى مقاتـل : ما تقول يا على؟ قـال : سمـعت كلامى لأمـير المؤمنين غير مرة، وما عندى غير ما سمع، فامتحنه بالرقعة، فأقر بما فيها، ثم قال له : القرآن مـخلوق؟ قال : القرآن كـلام الله، قال : لم أسألك عن هذا، قـال : هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشىء سمعنا وأطعنا، فقال للكاتب : اكتب مقالته، ثم قال للذيال نحوا من مقالته لعلى بن أبى مقاتل، فقال له مثل ذلك.

ثم قال لأبى حسان الزيادى : ما عندك؟ قال : سل عما شئت. فقرأ عليه الرقعة، ووقفه عليها، فأقر بما فيها، ثم قال : من لم يقل هذا القول فهو كافر، قال : القرآن كلام الله، والله خالق كل شىء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدى إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا، قال : القرآن مخلوق هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته، قال : إن هذه مقالة أمير المؤمنين، قال : قد تكون مقالة أمير المؤمنين، ولا يأمر بها الناس، ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتنى أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتنى به، فإنك الثقة المأمون عليه فيما أبلغتنى عنه من شىء، فإن أبلغتنى عنه بشىء صرت إليه، قال : ما أمرنى أن أبلغك شيئا، قال على بن أبى مقاتل : قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فى الفرائض والمواريث، ولم يحملوا عليها، قال أبو حسان : ما عندى إلا السمع والطاعة، فمرنى آتمر، قال : ما أمرنى أن آمرك، وإنما أمرنى أن امتحنك.

ثم عاد إلى أحمد بن حنبل فقال : ما تقول فى القرآن؟ قال : هو كلام الله، قال: أمخلوق هو؟ قال : هو كلام الله لا أزيد عليها، فامتحنه بما فى الرقعة، فلما أتى إلى لا يشبهه شىء من خلقه فى معنى من المعانى ولا وجه من الوجوه، قال : أقول : ليس كمثله شىء وهو السميع البصير، فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر، فقال : أصلحك الله، إنه يقول سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد بن حنبل : ما معنى قوله سميع بصير، قال هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال : لا أدرى، هو كما يصف نفسه.

ثم دعا بهم رجلا رجلا كلهم يقول : القرآن كلام الله، إلا هؤلاء النفر قتيبة وعبيد الله بن محمد بن الحسن، وابن علية الأكبر، وابن البكاء، وعبد المنعم بن إدريس ابن بنت وهب بن منبه، والمظفر بن مرجان، ورجلا ضريرا ليس من أهل الفقه، ولا يعرف بشىء منه إلا أنه دس فى ذلك الموضوع، ورجلا من ولد عمر الخطاب قاضى الرقة، وابن الأحمر، فأما ابن البكاء الأكبر فإنه قال : القرآن مجعول، لقول الله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [1]، والقرآن محدث لقوله تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[2]، قال له إسحق : فالمجعول مخلوق؟ قال : نعم، قال : فالقرآن مخلوق؟ قال : لا أقول مخلوق، ولكنه مجعول، وكتب مقالته.

فلما فرغ من امتحان القوم وكتب مقالاتهم، اعترض ابن البكاء الأصغر، فقال : أصلحك الله إن هذين القاضيين أئمة، فلو أمرتهما، فأعاد الكلام.

---

(١) الزخرف، ٣.　　(٢) الأنبياء : ٢.

قال له إسحاق : هما من يقوم بحجة أمير المؤمنين، قال : فلو أمرتهما أن يسمعانا مقالتهما لنحكى ذلك عنهما، قال له إسحاق : إن شهدت عندهما بشهادة فستعلم مقالتهما إن شاء الله.

فكتب مقالة القوم رجلا رجلا، ووجهت إلى المأمون، ومكث القوم تسعة أيام، ثم دعا بهم، وقد ورد كتاب المأمون جواب كتاب إسحاق بن إبراهيم فى أمرهم وها هو ذا :

الكتاب الثالث

(بسم الله الرحمن الرحيم) : أما بعد، فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك جواب كتابه فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة، وملتمسو الرياسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول فى القرآن، وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم وتكشيف أحوالهم، لإحلالهم محالهم.

تذكر إحضارك جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق عند ورود كتاب أمير المؤمنين مع من أحضرت ممن كان ينسب إلى الفقه، ويعرف بالجلوس للحديث وينصب نفسه للفتيا بمدينة السلام، وقراءتك عليهم جميعا لكتاب أمير المؤمنين، ومساءلتك إياهم اعتقادهم فى القرآن، والدلالة لهم على حظهم، وإطباقهم على نفى التشبيه، واختلافهم فى القرآن، وأمرك من لم يقل منهم أنه مخلوق بالإمساك عن الحديث والفتوى فى السر والعلانية، وتقدمك إلى السندى وعباس مولى أمير المؤمنين بما تقدمت به فيهم إلى القاضيين بمثل ما مثل لك أمير المؤمنين من امتحان من يحضر مجالسهما من الشهود، وبث الكتب إلى القضاة فى النواحى من عملك بالقدوم عليك لتحمل وتمتحنهم على ما حده أمير المؤمنين، وتثبيتك فى آخر الكتاب أسماء من حضر مقالاتهم، وفهم أمير المؤمنين ما اقتصصت، وأمير المؤمنين يحمد الله كثيرا، كما هو أهله، ويسأله أن يصلى على عبده ورسوله محمد ﷺ، ويرغب إلى الله فى التوفيق لطاعته، وحسن المعونة على صالح نيته برحمته.

وقد تدبر أمير المؤمنين على ما كتب به من أسماء من سألت عن القرآن، وما رجع كل امرئ منهم، وما شرحت من مقالتهم.

«فأما ما قال المغرور بشر بن الوليد فى نفى التشبيه، وما أمسك عنه من أن القرآن مخلوق، وادّعى من تركه الكلام فى ذلك واستعهاده أمير المؤمنين، فقد كذب بشر فى ذلك وكفر، وقال الزور والمنكر، ولم يكن جرى بين أمير المؤمنين وبينه فى ذلك ولا فى غيره عهد ولا نظر أكثر من إخباره أمير المؤمنين عن اعتقاده كلمة الإخلاص، والقول بأن القرآن مخلوق فادع به إليك، وأعلمك به أمير المؤمنين من ذلك، وانصصه عن قوله فى القرآن واستتبه منه، فإن أمير المؤمنين يرى أن تستتيب من قال بمقالته، إذ كانت تلك

المقالة للكفر الصراح، والشرك المحض عند أمير المؤمنين، فإن تاب منها فأشهر أمره، وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقا بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله، وكذلك إبراهيم بن المهدى، فامتحنه بمثل ما تمتحن به بشرا، فإنه كان يقول بقوله، وقد بلغت أمير المؤمنين عنه بوالغ، فإن قال إن القرآن مخلوق، فأشهر أمره، واكشفه، وإلا فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله.

وأما على بن أبى مقاتل فقل له : ألست القائل لأمير المؤمنين : إنك تحلل وتحرم والمتكلم له بمثل ما كلمته، ومما لم يذهب عنه ذكره.

وأما الذيال بن الهيثم، فأعلمه أنه كان فى الطعام الذى كان يسرقه فى الأنبار، وفيما يستولى عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبى العباس ما يشغله، وأنه لو كان مقتفيا آثار سلفه، وسالكا مناهجهم ومحتذيا سبيلهم، لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه، وأما أحمد بن يزيد المعروف بأبى العوام، وقوله إنه لا يحسن الجواب فى القرآن، فأعلمه أنه صبى فى عقله، لا فى سنه، جاهل، وإنه إذا كان لا يحسن الجواب فى القرآن فسيحسنه إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل، كان السيف من وراء ذلك، إن شاء الله.

وأما أحمد بن حنبل وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة، وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها، وأما الفضل بن غانم فأعلمه أنه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال فى أقل من سنة، وما شجر بينه وبين عبد المطلب بن عبد الله فى ذلك، فإنه من كان شأنه شأنه، وكانت رغبته فى الدينار والدرهم رغبته، فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعا فيهما، وإيثارا لعاجل نفعهما، وإنه مع ذلك القائل لعلى بن هشام ما قال، والمخالف له فيما خالفه فيه، فما الذى حال به عن ذلك، ونقله إلى غيره، وأما الزيادى، فأعلمه أنه كان منتحلا لأول دعى كان فى الإسلام، خولف فيه حكم رسول الله ﷺ، وكان جديرا أن يسلك مسلكه، فأنكر أبو حسان أن يكون مولى لزياد أو يكون مولى لأحد من الناس، وذكر أنه إنما نسب إلى زياد لأمر من الأمور.

وأما المعروف بأبى نصر التمار، فإن أمير المؤمنين شبه خساسة عقله بخساسة متجره، وأما الفضل بن الفرخان فأعلمه أنه حاول بالقول الذى قاله فى القرآن أخذ الودائع التى أودعها إياه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره، تربصا بمن استودعه وطمعا فى الاستكثار لما صار فى يده، ولا سبيل عليه عن تقادم عهده، وتطاول الأيام به، فقل لعبد الرحمن بن إسحاق لا جزاك الله خيرا عن تفويتك مثل هذا، وائتمانك إياه، وهو معتقد للشرك، منسلخ من التوحيد.

وأما محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبى معمر، فأعلمهم أنهم مشاغيل بأكل الربا، عن الوقوف عن التوحيد، وأن أمير المؤمنين لو لم يستحل محاربتهم فى الله

ومجاهدتهم، إلا لإربائهم وما نزل به كتاب الله فى أمثالهم لاستحل ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركا، وصاروا للنصارى مثلا.

وأما أحمد بن شجاع فأعلمه أنك صاحبه بالأمس، والمستخرج منه ما استخرجته من المال الذى كان استحله من مال على بن هشام، وأنه ممن الدينار والدرهم دينه.

وأما سعدويه الواسطى فقل له : قبح الله رجلا بلغ به التصنع للحديث والتزين به والحرص على طلب الرياسة فيه، أن يتمنى وقت المحنة فيقول بالتقرب بها: متى يمتحن، فيجلس للحديث، وأما المعروف بسجادة وإنكاره أن يكون سمع ممن كان يجالس من أهل الحديث وأهل الفقه القول بأن القرآن مخلوق، فأعلمه أنه فى شغله بإعداد النوى وحكه لإصلاح سجادته، وبالودائع التى دفعها إليه على بن يحيى وغيره ما أذهله عن التوحيد وألهاه، ثم سله عما كان يوسف بن أبى يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه إن كان شاهدهما وجالسهما.

وأما القواريرى ففيما تكشف من أحواله وقبوله الرشا والمصانعات ما أبان عن مذهبه وسوء طريقه، وسخافة عقله، ودينه، وقد انتهى إلى أمير المؤمنين أن يتولى جعفر بن عيسى الحسنى مساءلته، فتقدم إلى جعفر بن عيسى فى رفضه وترك الثقة به والاستنامة إليه.

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمرى، فإن كان من ولد عمر بن الخطاب فجوابه معروف، وأما محمد بن الحسن بن على بن عاصم، فإنه لو كان مقتديا بمن مضى من سلفه لم ينتحل النحلة التى حكيت عنه، وإنه بعد صبى يحتاج إلى تعليم، وقد كان أمير المؤمنين وجه إليك المعروف بأبى مسهر، بعد أن نصه أمير المؤمنين عن محنته فى القرآن، فجمجم عنها، ولجلج فيها، حتى دعا له أمير المؤمنين بالسيف فأقر ذميما فأنصصه عن إقراره، فإن كان مقيما عليه فأشهر ذلك وأظهره، إن شاء الله، ومن لم يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين فى كتابك، وذكره أمير المؤمنين لك، أو أمسك عن ذكره فى كتابه هذا ولم يقل أن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد، وإبراهيم ابن المهدى، فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم وحراستهم فى طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أميز المؤمنين ويسلمهم إلى من يؤمر بتسليمهم إليه، لينصهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعا على السيف إن شاء الله ولا قوة إلا بالله.

وقد أنفذ أمير المؤمنين كتابه هذا فى خريطة بندارية، ولم ينظر به اجتماع الكتب الخرائطية معجلا به، تقربا إلى الله عز وجل بما أصدر من الحكم، ورجاء ما اعتمد عليه، وإدراك ما أمل من جزيل ثواب الله عليه، فأنفذ لما أتاك من أمير المؤمنين، وعجل إجابة أمير المؤمنين بما يكون منك فى خريطة بندارية مفردة عن سائر الخرائط، لتعرف أمير المؤمنين ما يعلمونه إن شاء الله. (كتب سنة ٢١٨هـ).

٥٥ ـ هذه هى الكتب، وهل نترك المأمـون، وصنيعه، وإلحافه فى الاخـتبار، ثم تدرجه من الامتحان إلى الإيذاء والإهانة، ونقل العلماء فى مـهانة وذلة مغلولين مقيدين يثقلهم الحديد، حتى يموت شهيدا فى الـطريق من يضعف جسمه عن الاحتمال، وبقى أحمد : إذ فى جـسمه قوة وفى نفسه عـزيمة، وفى قلبه إيمان، وفيـه صبر وجلد، ثم وصيته بعد ذلك باستمرار الأذى ـ هل نتركـه من غير أن نتعرف الحامل عليه، والباعث له على أن يركب ذلك المركب الصعـب، لابد من تعرف سبب ذلك، حتى نعـذر إليه، ولقـد أنصف التاريخ أحـمد، ورفـعه إلى مـرتبة الأبدال، بل اندفع فى المغـالاة بعض مريديه، فجعلوه من القديسين، وقال قائلهم : «لو كان فى بنى إسرائيل لكان نبيا».

٥٦ ـ ولنجد السبب الذى دفع المأمون مستورا حتى نكشفه، ولا مبهما حتى نبينه، بل إن التاريخ ذكره والكتب التى نقلناها لك، والملابسات التى أحاطتها ولغة كتابها تدل على الباعث، وعلى من حرضه، حتى تحمل كبر هذا الأذى.

إن المأمـون قد ستـوزر أحمـد بن أبى دؤاد المعتـزلى، وجعلـه كاتبه، وصـاحب السلطان فى دولته، كانت له منزلته فى نفســه، حتى أوصى أخاه من بعده أن يجعله فى منصبه لا يبـعده، والكتب التى كتبت واضح تماما أنهـا بلغة أحمد بن أبى دؤاد، ففـيها إسهاب وطول، ولم يعرف أن الخلفـاء إذا كتبوا بأنفسهم يسهـبون ذلك الإسهاب، وترى التعبير فيـها دائما عن الخليفة بلغة الغائب، ولم يخطئ مرة ويكتبهـا بلغة المتكلم، وفيها نزول إلى الطعن فى فـتـاوى هذا واستـحـلال ذلك للربا، وكل هذا تجـد مثل المأمـون الحصيف مما يتـسامى عنه، وهل لنا أن نفرض أن هذه الكتب كتبت والمأمـون مريض قد تضعضعت نفـسه، وأنه لهذا سوغ له ما كتب، وأنه لو كان فى صحـة وقوة ما سوغ أن يُرسَلَ ـ باسمه كتاب يحوى طعنا فى هذا وكشفا عن ستر غيره، إذ ذلك لا يقع فيه أمثال المأمون الذين يتجهون إلى معالى الأمور، ولا ينزلون إلى سـفاسفها، فلا يتدلى إلى ذكر ما جاء فى كتابه إذا كان يحرره بنفـسه أو يكون فى حال من القوة والعزم ودراسة الأمور عند التوقيع عليـه إذا كان الكاتب غيره، لذلك نرجح أنه لم يطلع عليهـا عند إرسالها، وإن علم مـضمونـها، أو اطلع عليـها فى حـال ضعف لا يملك السـيطرة الكافيـة على أموره، وما يعرض عليه من شئون، ولذلك مات وشيكا من إرسال هذه الكتب.

٥٧ ـ وإننا إذا علمنا أن المأمـون قد رأى ذلك الرأى، وهو خلق القـرآن منذ تولى الخلافـة، بل قبلها، وكـان يناقش فيه، ويدعـو إليه فى مجلس مناظراته، من غـير أن يكشف عن القلوب، ويمتحن العقول، وينزل البلايا، فلماذا تحول ذلك التحول فى آخر حياته؟ لماذا نقل المسألة إلى الابتـلاء؟ لاشك أنه أحمد بن أبى دؤاد كاتب هذه الكتب هو المحرض، ولابد أنه استـغل حال ضعف نفسى فى المأمون، فـهو قد يكتب الكتب بتلك اللغة، وحرص على كتابتها متضمنة ما تضمنت من ابتلاء واختبار.

إن العاقل يرد على سؤال يحيره : لماذا لم يتخذ المأمون وهو ببغداد، والعلماء جميعا حوله،ولم يدع إلى الامتحان، إلا وهو غائب عن بغداد، بالكتب يرسلها ثم يكون ذلك قريبا من موته!! إنه سلطان أحمد بن أبى دؤاد الكامل، قد اتخذ فيه اسم المأمون، ولم تكن إرادة المأمون فى الأمر كاملة، ولم يكن له قوته الحازمة إذ إنه وهو فى قوته الجسمية كان يناقش العلماء فى ذلك السنين الطوال، ولم ينقل الأمر من المناقشة إلى الأذى، والامتحان، ما دام قويا وما دام فى بغداد، إنه إذن أحمد بن أبى دؤاد المسئول من كل الوجوه عن كبر هذا الأمر، وإن كان فيه إثم، وتبعه المأمون أنه جعل حاشيته ومعاونيه من أصحاب المذاهب التى لا يأخذ بها الجمهور فى ذلك الوقت، ولكنه كان وهو فى قوته يجعل الأمر فى دائرة الاعتدال لايعدوه.

٥٨ ـ وإذا حملنا أحمد بن أبى دؤاد كبر الأمر، فهل لنا أن نحكم أن مسلك ابن أبى دؤاد كان شرا لا شيء من الخير فيه؟ وأن أحمد بن حنبل كان موقفه من كل الوجوه صوابا لا مجال للخطأ فيه؟

إن هذه القضية قد تعددت فيها وجهات النظر، ولكل جهة حكم خاص بها: فمن جهة التقوى والإيمان والعزيمة وقوة الصبر والاحتمال ليس لنا إلا أن نقرر أن أحمد بن حنبل كان بطلا من أبطال التاريخ الذين ابتلوا فأحسنوا البلاء، وصبروا فى سبيل ما يعتقدون الصبر الجميل، ولم يقبلوا الدنية فى دينهم، ويؤثروا الفانية على الباقية فى سبيل ما يعتقدون.

٥٩ ـ ومن جهة الاحتياط للدين، وصونه عن المقالات الفلسفية ومتاهات القول ليس لنا إلا أن نحمد موقف أحمد، لأنه كان لا يريد الخوض فى القضية لا سلبا ولا إيجابا بل كان متوقفا لايبت برأيه، بل إنه يرى أن هذا من المسائل التى لا يجمل بالمسلم الخوض فيها، والتعمق فى دراستها، لأنه لم يؤثر عن السلف كلام فى هذا، وهو فى مسائل الدين كلها رجل أثرى لا يخوض إلا فيما خاض فيه السابقون، ليهتدى بهديهم، وليسلك مثل سبيلهم، وسنبين رأيه فضل بيان عند الكلام فى آرائه.

ولكن إذا نظرنا من وجهة الحكم فى القضية من حيث كون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق، فإن الأدلة التى ساقها ابن أبى دؤاد فى تلك الكتب والعقل والبداهة تحملنا على الحكم للمعتزلة بصحة نظرهم، فإن القرآن، وإن كان كلام الله، مخلوق، وهذا لا يمنع أن صفة الكلام قديمة بقدم الله سبحانه وتعالى، كما أن خلق الله سبحانه وتعالى بقدرته، وقدرة الله قديمة، وكونه خلق الخلق بهذه القدرة لم يستدع قدم الخلق، لذلك كون القرآن تكلم الله به، وخاطب نبيه محمدا به، وأنزله عليه بقدرته، وبصفة الكلام التى وصف نفسه بها، لا يستدعى أن يكون القرآن قديما.

٦٠ ـ وإن سلمنا لأحمد بن أبى دؤاد، وللمعتزلة عامة بصواب نظرهم فى هذه القضية، فهل نسلم لهم مسلكهم فى إنزال الأذى بمخالفهم، وخصوصا أهل التقى

والفضل، ونسلم لهم أن يمتحنوا الضمائر، ويكشفوا السرائر! إن ذلك هو موضع النقد، انتقده الناس عليهم قديما ـ فى عصر أحمد ـ حتى انتقده بعض من كانوا يرون مثل رأيهم، وحتى اضطر الجاحظ المعتزلى الذى كان يعاصر أحمد، إلى الدفاع عن ذلك، فقال فى إحدى كتاباته فى الدفاع عن الابتلاء وكشف السرائر، والتكفير والاضطهاد:

«وبعد فنحن لن نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكا، وكل امتحان تجسسا لكان القاضى أهتك الناس للستر، وأشد الناس تتبعا لعورة»(١).

وهذه القضية ليست صادقة، فهم لم يخصوا بامتحانهم أهل التهمة، بل عمموا حتى نزلت بأكبر أهل الفضل، فهل كان مثل أحمد متهما فى دينه، فإنه إذا كان مثل أحمد من أهل التهمة فلا دين، ولا تدين، وعلى الدنيا العفاء، لذلك لم يكن لمثل كلام الجاحظ قول فى هذا المقام.

وإذا كان الأمر كذلك فليس الاضطهاد والأذى صوابا، ولا مبرر له فى نظرنا، ولكن أكان الذين فعلوا ذلك لم يكن لهم أى مبرر له، وإن كنا لا نوافق عليه، وهل لنا أن نحكم بأن أولئك العلماء ارتكبوا ما ارتكبوا لمحض الكيد والأذى من غير باعث، وإن لم يكن قويا، يبرر الأذى والانتقام.

هذا هو السؤال الذى يضطرب فى النفس ولايجد الإنسان الجواب القاطع عليه، وإذا لم يكن الجزم القاطع بالسلب أو الإيجاب له طريق قريب أو بعيد فلم يبق إلا أن نتعرف بطريق الظن، وقد يهدينا إلى أمر راجح، وإن أسباب الترجيح بين أيدينا فإن عدمنا سبب اليقين لم نعدم سبب الظن الراجح.

لقد جاء فى أحد كتب المأمون أو بالأحرى كتب أحمد بن أبى دؤاد، فى إثبات بطلان قول من قالوا إن القرآن قديم، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق : إذ كان «كلمة الله». إن هذا القول يدل على أن المأمون والمعتزلة معه قد رأوا أنه فى ادعاء أن القرآن قديم وقرار ذلك فى نفوس العامة ينتهى بالحكم بتعدد القدماء، ثم جسم له الخيال أن ذلك ينتهى إلى تعدد الآلهة فى العبادة، وأن ذلك إشراك بالله سبحانه وتعالى،وأن المثل فى ذلك قائم حى وهو أن النصارى حكموا بقدم عيسى عليه السلام، ثم عبدوه، فلما رأى المعتزلة ومعهم المأمون فشوّ ذلك القول عند العامة أو حشو الأمة كما قال فى كتابه، وزين ذلك لهم الفقهاء والمحدثون وأهل التقوى عندهم، هالهم الأمر، وظنوا ذلك يؤدى إلى ضلال الأمة، كما ضل من

---

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ لعبد الله بن حسان.

قبلُ النصارى فى عبادتهم عيسى عليه السلام، ولم يجدوا السبيل لذلك إلا أن يحملوهم على الحق بقوة السلطان بعد أن عجزوا عن حملهم عليه بقوة البيان.

٦١ ـ إن هذا السبب واضح من كتبهم، وهو باعث لعل فيه بعض الإخلاص، ويقوى هذا أن المعتزلة الذين تمرسوا بالرد على الذين هاجموا الإسلام من قبل وجدوا كما جاء فى رسالة النصارى للجاحظ المعتزلى أن الكائدين للإسلام يرتضون ويرحبون بمقالة الفقهاء والمحدثين الذين يروجونها عند العامة، لأنهم يتخذون من الحكم بأن كل كلام الله قديم سبيلا لأن يقيموا الحجة على أن المسيح قديم، وتكون تلك الحجة من الكتاب الكريم، إذ فيه أن المسيح كلمة الله، وكل كلام الله قديم، وكلمة الله قديمة، فالمسيح قديم.

ولعل مما جال بخاطر أولئك المعتزلة أن ترويج فكرة قدم القرآن باعتباره كلام الله سبحانه وتعالى ـ فكرة مسيحية دست بين الجماهير الإسلامية فيما كان يدس فيهم من أفكار، وقد تلقاها الجمهور بالقبول لما فيها من تقديس للقرآن الكريم.

وإن الأخبار الصادقة تثبت أن النصارى الذين كانوا يعيشون بين المسلمين ويؤلمهم أن يدخل المسيحيون فى دين الله أفواجا، كانوا يثيرون أفكارا بين المسلمين، ويتخذون من هذه الأفكار حججا لهم يجادلون بها عن دينهم.

فقد جاء فى كتاب تراث الإسلام، عن يوحنا الدمشقى، الذى كان فى خدمة الأمويين، إلى عهد هشام بن عبد الملك، أنه كان يلقن بعض المسيحيين ما يجادلون به المسلمين، فيقول : «إذا سألك العربى : ما تقول فى المسيح؟ فهل إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصرانى المسلم : بم سمى المسيح فى القرآن، وليرفض أن يتكلم بشىء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول : إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه أمخلوقة أم غير مخلوقة، فإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله كان ولم تكن كلمة ولا روح، فإن قلت ذلك فسيفحم العربى، لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين.

٦٢ ـ إن هذا لم يكن خافيا عن أعين المعتزلة الذين كانوا يجادلون أهل الديانات الأخرى والزنادقة، فهم يعلمون أن من يقول أن القرآن قديم يمد النصارى بحجة يجادلون بها، وأن من الواجب ألا يقال هذا القول، لأنه يعطى للخصوم حجة على الإسلام، ويفتح الثغرة لمن ينالون منه، وليس هو الحق فى ذاته، ومن قاله فقد ضاهى قول النصارى فى المسيح، وحكم بتعدد القدماء، وجعل القرآن الذى ينطق به الناس قديما كشأن الله سبحانه وتعالى.

وإذا كان ذلك فى نظر المعتزلة فيما نظر، وهو نظر عميق سليم، يحتاط للوحدانية، ويحتاط للإسلام، فهو موقف لا يخلو من النبل، وهو إيمان سليم، فإذا

كان أحمد بن حنبل يحتاط لدينه فلا يخوض فى شىء لم يخض فيه السلف الصالح، فأولئك أيضا يحتاطون لدينهم، فيسدون الأبواب بالحق لكل من يريد بالإسلام كيدا، فلم يكونوا خارجين على الدين إذ دعوا بدعايتهم، وقد كان الأولى ألا يخاض فى هذه المسألة قط، كما يروم أحمد، ولكن الذين لا يريدون بالإسلام خيرا إذاعوا هذا ونشروه، فحق على المسلم أن يذكر الحقيقة كما هى، ويحميها ويدعو إليها.

٦٣ ـ إلى هنا قد أنصفنا أحمد بن أبى دؤاد والمعتزلة من حيث الرأى، ولكننا من حيث العمل نجدهم قد اشتطوا، وغلو غلوا كبيرا، وحسبهم من الغلو أن ينزلوا سوط العذاب بالتقى النقى الطاهر أحمد بن حنبل، وأن يوغلوا فى إيذائه، وأن يزج فى السجن، ولقد نزل البلاء واشتد، حتى أصبح الناس لا ينظرون إليها على أنها مغالبة رأى برأى، ولا على أنها إثبات تنزيه الله سبحانه وتعالى، بل على أنها محنة قاسية نزلت بالإسلام والمسلمين، وأئمة الهدى والدين، إنها تفتيش عن القلوب والضمائر. واختبار النفوس والسرائر، فأبعد المخطئ فى خطئه، وظنوا الخير فيه، والشر فيمـ يدعوهم السلطان إليه، وانتهى الأمر إلى أن الآراء التى تؤيد بالقوة والتعذيب لا يكون لها الغلب، ولو كانت محض الحق المبين، وكلما زادوا فى المحنة، زاد الناس للممتحَنين إجلالا، ولفكرهم اتباعا، وقالوا : لو كان خيرا ما يدعون إليه ما كان العذاب سبيله، والسجن والتقييد طريقه.

٦٤ ـ مات المأمون، وأحمد قد سيق إليه مقيدا بالأغلال، ومصفدا بالحديد، ولكن موته لم ينه المحنة، بل ابتدأت تأخذ دورا أقسى وأشد وأحد وأعم، ذلك أنه ضمن ما أوصى به أخاه المعتصم أمران : (أحدهما) وصية بالاستمساك بدعوته فى مسألة خلق القرآن، و(ثانيهما) وهو الأشد، الاستمساك بأحمد بن أبى دؤاد، وذلك أن أحمد هذا هو صاحب الفكرة فى حمل الناس على ذلك القول، بقوة السلطان، وعنف الامتحان، وإنزال البلاء والسجن والتقييد ووضع الأغلال.

وإن المعتصم لم يكن رجل علم، بل كان رجل سيف، لا يضعه عن عاتقه، فترك أمر خلق القرآن لابن أبى دؤاد، يدبر الأمر فيه، لينفذ وصية المأمون فى ذلك، وقد تبين أن أحمد بن حنبل، كان مقيدا مسوقا عندما مات المأمون، فأعيد إلى السجن ببغداد، حتى يصدر فى شأنه أمر، ثم سيق إلى المعتصم، واتخذت معه ذرائع الإغراء والإرهاب، فما أجدى فى حمله ترغيب ولا ترهيب، فلما لم يجد القول رغبا ورهبا، نفذوا الوعيد، فأخذوا يضربونه بالسياط، المرة بعد الأخرى، ولم يترك فى كل مرة حتى يغمى عليه، وينخس بالسيف فلا يحس، وتكرر ذلك مع حبسه نحوا من ثمانية وعشرين شهرا، فلما استيأسوا منه، وثارت فى نفوسهم بعض نوازع الرحمة، أطلقوا سراحه، وأعادوه إلى بيته، وقد أثخنته الجراح، وأثقله الضرب المبرح المتوالى، والإلقاء فى غيابات السجن.

٦٥ ـ استقر أحمد فى بيته، بعد أن عاد إليه لا يقوى على السير، وقد انتصر بتقاه، وانهزم غيره، وإن كانوا الأقوياء، واستمر أحمد منقطعا عن الدرس والتحديث ريثما التأمت جراحه، واستطاع أن يخرج إلى المسجد، فلما رد الله إليه ثوب العافية، وذهبت وعثاء هذه المحنة عن جسمه، وإن كانت قد تركت آثارا وندوبا فيه، وأوجاعا فى بعض أجزائه، مكث يحدث ويدرس بالمسجد، حتى مات المعتصم، فلما تولى الواثق أعاد المحنة على أحمد، ولكنه لم يتناول السوط ويضرب أحمد، كما فعل المعتصم، إذ رأى أن ذلك زاده منزلة عند الناس، وزاد فكرته ذيوعا، ومنع دعوة الخليفة أن تذيع وتفشو، فوق ما ترتب على ذلك من سخط العامة، ونقمة من سماهم ابن أبى دؤاد حشو الأمة، فإن العاقل يحسب لنقمتهم حسابا، ولذلك لم يرد أحمد بن أبى دؤاد والواثق من بعد المعتصم أن يعيد الأذى الجسمى، بل منعه فقط من الاجتماع بالناس، وقال الواثق له : لا تجمعن إليك أحدا، ولا تساكنِّى فى بلد أنا فيه، فأقام الإمام أحمد مختفيا لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها حتى مات الواثق.

وبذلك انقطع أحمد عن الدراسة مدة تزيد عن خمس سنوات إلى سنة ٢٣٢هـ (اثنتين وثلاثين ومائتين)، وبعدها عاد إلى الدرس والتحديث مكرما عزيزا، ترفعه عزة التقوى، وجلال السن، والقناعة والزهادة، وحسن البلاء.

٦٦ ـ ومن حق التاريخ أن نقول إن المحنة لم تكن مقصورة على أحمد، وإن كان أحمد قد سبقهم إلى الصبر، بل تجاوزته إلى غيره، وكان الفقهاء يساقون من الأمصار إلى بغداد، ليختبروا فى هذه المسألة ويفتش عن خبايا قلوبهم، وممن نزل به من ذلك، يوسف بن يحيى البويطى الفقيه المصرى، صاحب الإمام الشافعى، فقد دعى إلى أن يقول إن القرآن مخلوق، فامتنع، فحمل مقيدا مغلولا حتى مات فى أصفاده، محتسبا ذلك عند ربه، ومنهم نعيم بن حماد، فقد مات فى سجن الواثق مقيدا لذلك.

وقد تفاقم الخطب، واستمرت البلوى، حتى سئم الناس هذه الحال، بل حتى سئمها القائمون بها، وحتى صارت هزلا لدى بعض الناس، يروى أنه دخل عبادة المضحك على الواثق، فقال : يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك فى القرآن، قال : ويلك، القرآن يموت؟ قال : يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت، بالله يا أمير المؤمنين بما يصلى الناس التراويح. فضحك الواثق وقال : قاتلك الله، أمسك.

ويروى الدميرى فى كتاب حياة الحيوان أن الواثق رجع فى آخر حياته عن إنزال المحنة بمن لا يرى هذا الرأى، إذ دخل عليه شيخ ممن نزلت بهم المحنة، فقال فى ضمن مجادلته مع ابن أبى دؤاد :

«شىء لم يدع إليه رسول الله ﷺ، ولا أبو بكر، ولا عمر، ولا على، تدعو أنت الناس إليه، ليس يخلو أن تقول علموه أو جهلوه، فإن قلت علموه وسكتوا عنه

وسعنى وإياك من السكوت مـا وسع القوم، وإن قلت جهلوه وعلمتـه أنت فيا لكع ابن لكع، يجهل النبى ﷺ والخلفاء الراشدون رضى الله عنهم شيئا وتعلمه أنت!!».

فلما سـمع الواثق ذلك وثب من مجلسـه وأخذ يردد تلك الكلمات، وعـفا عن الشيخ، ورجع عما كان يفعل، كما روى ابنه المهدى.

٦٧ ـ هذا تفصيل ذلك الامتحان الخطير القاسى الذى عكر حياة ذلك الإمام الورع التقى، وأزعج هدوء تلك النفس القارة المطمئنة، ودام نحوا من أربع عشرة سنة، تراخى عنه العذاب والتنكيل والاضطهاد فى نصفها، واستمر فى سائرها.

وقد يقول قائل : أمـا كان الأولى بذلك الرجل التقى أن يتخذ التقية فـيما كانوا يريدون، وقد دعى إلى ذلك، وقد دعاه بعض معاصـريه أن يأخذ بمبدأ التقية، وهى أن يظهر شيئا لا يعتقده، وقاية لنفسه من التلف.

ولكنه رفض، حيث سلك مسلكه كثيـرون، وتأبى، وحيث تنزل عن فكرته فيما يظهر غيره، ونحن وإن كنا لا نرى ذلك التوقف عن الحكم بخلق القرآن مع إجلالنا لمقام أحمد وورعه واحتياطه لدينه نجد أن الأخذ بالتقية فى دار الإسلام لا يصح لأن المنكر فى دار الإسلام يجب استنكاره، وإلا تحولت صفتهـا، ولم يعد لها اسمها، وإن الاستنكار له مرتب، والتـقية تكون حيث لا يكون للإسـلام قوة وسلطان كبلاد يضطـهد الإسلام فيها، ولا سبيل للمسلم فى الخروج منها، فـيستخفى بدينه، وتلك رخصة رخصت له، تيسيرا وتسهيلا، وكل نفس وما تطيق.

ولأن التقـية لا تجوز من الأئمة، الذين يقـتدى بهم، ويهتدى بهـديهم، حتى لا يضل الناس، لأنهم إن نطقوا بغير ما يعتقدون وليس للناس علم ما فى الصدور اتبعوهم فى مظهـرهم، ويظنون أنه الحق الـذى ارتضوه دينـا، وبذلك يكون الفـساد عـامـا ولا يخص، وحق على الإمـام أن يكون الممتحن المبـتلى، فتنتـشر الفكرة السليـمة، ويكون الابتلاء سبيل نشرها وذيوعها.

ولذلك نحن نرى أن صبـر الإمام أحمد كان هو الأولى به والأجـدر والأحمد له ولفكرته، وإن كنا نرى غيرها، هذا وسنمحص فى بيان آراء أحمد حقيقة فكرته فى هذا المقام.

معيشة أحمد وبيئته

٦٨ ـ سردنا حياة أحمد العلمية، فذكرناه طالبا للعلم والحديث يتنقل فى الأقاليم الإسلامية، وشـاديا فى العلم، وعالما قد جلس للدرس والتحديث، وإمـاما يقتدى به، ويسلك سبيله، وذكرنا تلـك الرياح العاتية القاسية التى عرضت لنفس أحـمد فى حياته العلمية فأزعجتها، وفصلنا فى ذلك تفصيلا.

ولم نتعرض لموارد رزق أحمد، كيف كانت معيشته، أكان فى بسطة من العيش أم كان يعيش عيشة القل أو الكفاف، وما كان مورد رزقه؟ سواء كان قليلا أم كثيرا؟ ثم أكان يقبل هدايا الخلفاء ويستطيبها كما يفعل مالك وأبو يوسف، ومحمد، أم كان يتعافاها كأبى حنيفة، أم كان بين ذلك قواما كما كان يفعل الشافعى رضى الله عنه؟.

هذه أسئلة تتقاضانا أن نجيب عنها، وأن نبينها بإيجاز، ولذلك سنتكلم فى حاله ومورد رزقه، ثم ما كان منه بالنسبة لهدايا الخلفاء، ومن يتصل به من قبل المحنة وبعدها.

٦٩ ـ عاش أحمد فقيرا مكدودا محدودا، ولم يعش مجدودا ذا مال وفير، وكان يؤثر الخصاصة على أن يكون ذا مال لا يعرف أنه حلال خالص، أو يكون فيه منة العطاء، وكثيرا ما كانت تضطره حاله أن يعمل بيديه ليكسب، أو أن يؤجر نفسه فى عمل يعمله إذا انقطع به الطريق ولم يكن معه مال، وكان يؤثر ذلك على أن يقبل عطاء فإن العطاء فى مثل هذه الشدة، وممن يعجز عن مكافأته فى زمن قريب لايستطيع أن يتحمله أحمد العيوف الأبى، وقد حرر بذلك نفسه، وأتعب جسمه، وتلك كانت حاله دائما، عندما يتردد بين تعب النفس، وتعب الجسم.

٧٠ ـ كان أحمد يعيش من غلة عقار قد تركه له أبوه، فقد جاء فى المناقب لابن الجوزى فى هذا المقام :

«كان أحمد رضى الله عنه قد خلف له أبوه طرزا وكان يأكل من غلة هذه الطرز، ويتعفف بكرائها عن الناس[١]».

ويظهر أنه كانت له دكاكين يؤجرها، فقد جاء فى حلية الأولياء ما نصه :

«وقع من يد أحمد بن محمد بن حنبل مقراض فى البئر، فجاء ساكن له فأخرجه فلما أن أخرجه ناوله أبو عبد الله مقدار نصف درهم أو أقل أو أكثر، فقال : المقراض يساوى قيراطا، لا آخذ شيئا، فخرج، فلما كان بعد أيام قال له : كم عليك من كراء الحانوت؟ قال : كراء ثلاثة أشهر، وكراؤه فى كل شهر ثلاثة دراهم، فضرب على حسابه، وقال : أنت فى حل».

فهذه القضية فوق دلالتها على أن أحمد ما كان يتحمل منة، وأنه كان يجزى عن المعروف أضعافا ـ تدل على أنه كان له حوانيت وأنها كانت تدر عليه غلة، وإن كانت لا تجعله فى بحبوحة من العيش تسد خلته، وتدفع حاجته، والأخبار متضاربة على أنها لم تكن كبيرة، بل كان ضئيلة، ولقد ذكر ابن كثير مقدارها فقال: «وكانت غلته من ملك

(١) الطرز جمع طراز ككتاب وكتب، والطراز الموضع الذى ينسج فيه الثياب، فيظهر أن أحمد ورث هذه الطرز فكان يؤجرها.

له فى كل شهر سبعة عشر درهما، ينفقها على عياله، ويتقنع بذلك رحمه الله صابرا محتسبا، وهذه غلة قليلة بلا ريب، وسواء أصح ذلك المقدار الذى رواه ابن كثير أم لم يصح فالأخبار متضافرة على أنها كانت ضئيلة لا تكاد تكفى حاجته، لولا فرط القناعة والصبر، واستعداده لأن يطلب عيشه بالكد والتعب، ولقد كان يحرص على أن يكون مورد رزقه حلالا من غير شبهة، ولذلك يعلن أن ذلك العقار الذى كان يدر عليه ذلك الرزق المحدود يغلب على ظنه أنه ملكه عن أبيه حلالا، ولو ادعاه شخص لسلمه إليه، ولذا جاء فى المناقب لابن الجوزى ما نصه :

«سأل رجل أحمد بن حنبل عن العقار الذى كان يستغله، ويسكن دارا منه كيف سبيله عنه، قال له : هذا شىء قد ورثته عن أبى، فإن جاءنى رجل، فصحَّ أنه له، خرجت عنه، ودفعته إليه.

٧١ ـ كان هذا القدر اليسير من المال يتقنع به، ويحمد الله عليه، ولا يرضى معه أن يأخذ من أحد عطاء، ولا أن يقبل منه معونة، ولقد كانت تشتد به الحال أحيانا، إذ لا تكفى تلك الغلة لنفقات عياله، وتنزل به العسرة، فكان يتحملها صابرا، وكانت تلك العسرة تشتد، وتعلو عن الاحتمال إذا كان فى سفر وانقطع منه الزاد، فكان لا يهن ولا يضعف، ويتعب جسمه أيضا فى سبيل راحة نفسه.

ولقد وجدناه إذا اشتد به الأمر، واشتدت عليه الفاقة يرد كل عطاء عالما بأن ما فيه منة أغلظ مما هو فيه من عسرة، فيقبل ما هو فيه من شدة متفاديا بهذا منَّ العطاء وأذاه.

وكان يحتال على سد رمقه وحاجة عياله بإحدى طرائق ثلاث :

أولاها ـ أن يدفعه بالتقاط بقايا الزرع ما يكون فى حكم المباح، فكان ذلك العالم الجليل المحدث يحمل حبله على عاتقه، ويذهب، فيجمع بقايا الزرع الذى يترك فى الأرض مباحا، وقد كان حريصا على ألا ينزل فى أرض أحد إلا بإذنه، وألا يفسد زرع أحد، ولذلك روى عنه أنه قال : خرجت إلى الثغر على قدمى، فالتقطنا، وقد رأيت قوما يفسدون مزارع الناس، لا ينبغى لأحد أن يدخل مزرعة رجل إلا بإذنه»(١).

ويظهر أن ذلك إنما يلجأ إليه إذا لم يجد عملا يعمله ويقتات منه، ويسد حاجته، فإن وجد عملا يعمله لجأ إليه، وتلك هى الطريقة الثانية، ولا يجد غضاضة فى أن يعمل مهما يكن نوع العمل ما دام فيه نفع للناس وسد لحاجته، فكل عمل شريف فى ذاته، ما دامت النفس تعلو به، ولا تكون يد صاحبها اليد السفلى، فلا صغار فى عمل يحله الدين ما دام يرفع الإنسان عن خسة المتناول من أفضال الناس، والمتساقط من أموالهم.

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢٢٤.

وقد كان يؤجر نفسه للحمل فى الطريق، إن لم يجد ما ينفقه سوى هذه الأجرة، وكان يكتب بأجرته إن لم يجد ما ينفق منه، ولقد جاء فى تاريخ الذهبى فى ترجمة أحمد عن على بن الجهم ما نصه :

«كان لنا جار، فأخرج إلينا كتابا، فقال : أتعرفون هذا الخط؟ قلنا : هذا خط أحمد بن حنبل، فكيف كتب لك؟ قال : كنا بمكة مقيمين عند سفيان بن عيينة ففقدنا أحمد أياما، ثم جئنا لنسأل عنه، فإذا الباب مردود عليه، فقلت : ما خبرك؟ قال : سرقت ثيابى، فقلت : معى دنانير، فإن شئت صلة، وإن شئت قرضا، فأبى، فقلت : تكتب لى بأجرة، قال : نعم، فأخرجت دينارا، فقال لى : اشتر لى ثوبا. واقطعه نصفين يعنى إزارا ورداء، وجئنى بورق، ففعلت، وجئت بورق، فكتب لى هذا.

وكان ينسج أحيانا، ويبيع ما ينسجه، ويأكل منه.

ولقد حكى الذهبى أيضا عن إسحاق بن راهويه أنه قال :

«كنت أنا وأحمد باليمن عند عبد الرزاق، وكنت أنا فوق الغرفة، وهو أسفل، وكنت إذا جئت إلى موضع اشتريت جارية، فاطَّلعت على أن نفقته (أى أحمد) فنيت، فعرضت عليه، فامتنع، فقلت إن شئت قرضا، وإن شئت صلة، فأبى، فنظرت. فإذا هو ينسج التكك ويبيع وينفق»[1].

وترى من هذا أن ذلك الإمام الجليل ما كان يجد فى العمل غضاضة، مهما يكن نوع العمل ما دام حلالا، وفيه نفع للناس، فهو يقدم للناس ما يسد بعض حاجاتهم فى نظير أن يأخذ مالا يسد حاجته، وهذا قانون الحياة الإنسانية العاملة الدائبة، ذلك لأن أحمد كان رجلا صالحا، لا يهمه نظر الناس بمقدار ما تهمه نزاهة نفسه، وعدم نيلها المال إلا من حله، فهو لا يرى فى العمل خسة، لأن الشرف الذاتى الصحيح إنما يستمد من نفس صاحبه، وعلوها عن الدنايا ومنة الناس، وإن الذين يجدون العار فى صغار الأعمال هم ضعاف الناس الذين لم يهبهم الله شرفا ذاتيا فى نفوسهم، فيسدون ذلك النقص الإنسانى بهذا التعالى المادى، وكل ميسر لما خلق له.

وثالث المسالك التى كان يسلكها أحمد لسد حاجته أن يلجأ إلى الاقتراض، ويظهر أنه لم يلتجئ إليه فى كل الأحوال، وفى كل الأماكن، بل كان يلجأ إليه حيث تكون غلة قريبة يترقب وجودها، وحيث يستوثق من أن المقرض ما قصد عطاء، وفى الحضر، لا فى السفر، لأن مظنة الوفاء فى الحضر قريبة، حيث الأمن والقرار، وليس السفر كذلك، وفى بعض الأحوال كان يأخذ قرضا معتزما الوفاء فى المسيرة، والمقرض قد أعطى على نية ألا يأخذ، فيختلفان ويصر أحمد على رأيه، فيتم له ما يريد.

(١) راجع ترجمة أحمد، الذهبى ـ المنشورة فى مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر.

وكان قد استقرض مرة من بعض معاصريه أهل التقى الذين يعرف أن مالهم نزه لم يجمع إلا من حلال مقدار مائتى درهم أو ثلاثمائة على اختلاف الرواية، فذهب إليه يردها، فقال له: يا أبا عبد الله ما دفعتها وأنا أنوى أن آخذها منك، فقال وأنا ما أخذتها إلا وأنا أنوى أن أردها عليك»[1].

٧٣- هذه هى حال أحمد، وموارد رزقه، آثر الكفاف مع الكدح وسغب العيش على أن يقبل منة العطاء، وقد كان مع ذلك حريصا كل الحرص على ألا يكون فى المال الذى يصل إليه شبهة، فإن كان فيه شبهة رده، وآثر أن يغلب مع الحرمان جانب التحريم على جانب الإباحة، يروى أنه رهن عينا له فى دين عليه، حتى إذا استطاع وفاء الدين ذهب إلى الدائن فوفاه دينه، ولما أراد أن يرد إليه رهنه التبس بعين مشابهة له من مال المرتهن فدفع إليه العينين على أن يختار أيهما، ولكن أحمد بالغ فى الاحتياط لدينه، فتركهما وقد سدد ما عليه، أى أنه آثر أن يكون التارك لحقه المؤكد في سبيل ألا يأخذ غير ماله، لشبهته فى أنه أخذ ملك غيره بغير معاوضة توافرت فيها عناصر الرضى الكامل.

وهكذا ترى ذلك العالم الجليل يسير في معاشه فى سنة من يعلو بنفسه عن أن تكون يده السفلى، بل مع هذه الشدة والعسرة، كان يعلو فتكون يده هى العليا، ولذلك كان مع هذا القل من المال من أسخى الناس بما فى يده وما يستطيع، وكان حريصا متشددا في أن يكون ماله حلالا طيبا، لا شيء فيه من أدران الخبث، أو شبهة الملك لغيره، فكان ينطبق عليه بحق ذلك الوصف الكريم: إنه كان شحيحا بدينه، باذلا من ماله ما أمكن البذل.

رفض الولاية وعطاء الخلفاء

٧٣- قد رأيت كيف كان أحمد ضنينا بنفسه أن تهون بمنة العطاء، وكيف كان شحيحا بدينه فلا يأخذ المال إلا إذا كان حلالا طيبا، لا تعلق به شبهة، ولا يتدرن بخبث، وكان عند الزكاة يبالغ في الإيجاب على نفسه فيختار أشد الأقوال، حتى كان يدفع زكاة عن عقاره الذى يغل، والذى يسكنه، مستأنسا بفتوى لعمر بن الخطاب عندما فتح سواد العراق.

وإذا كان أحمد كذلك فى تعففه وبذله بالنسبة لسواد الناس، وأهل العلم والحديث، فهل كان كذلك بالنسبة لمال الخلفاء، وهو مال جمع من زكوات المسلمين، ومن فرائض فرضت عليهم لينفق في المصالح العامة، ولا شك أن إعانة العلماء والمحدثين من مصارف ذلك المال، فإن أخذ فليس أخذه من مال الخلفاء، ولكن من مال الأمة التى صرف كل همته فى نشر حديث رسولها؟

(١) حلية الأولياء،ص ١٧٥، الجزء التاسع.

إن أحمد رضى الله عنه قـد كان بالنسبة لمال الخلفاء أعف، وكـان فيه أزهد، بل كان يبعده عن نفسـه إلى درجة النفور منه، رفض أن يأخذه من ولاية، رفض أن يأخذه فى عطاء قط، بل ألا يأخذ من مال من يقبل عطاء الخلفـاء، ولقد شدد فى ذلك، حتى لقد كان يمنع أن يـنتفع بأى وجه من أوجه الانتفـاع بأى شيء لشخص قد قبل وقـتا ما بعضا من مال السلطان.

هذا إجمال نفصله ببعض قليل من الأخبار الكثيرة التى وردت عنه فى ذلك:

٧٤ ـ عندما جاء الشافـعى إلى بغداد فى المرة الثانية التى أقام فيهـا، ونشر مذهبه بها، كان أحمد قد التزم مجلسه، ما كان يفارقه إلا لطلب حديث فى السفر أو الحضر، ولاحظ الشافعى أن أحمد كان يرحل إلى اليمن لطلب حديث عبد الرزاق بن همام كما بينا، وكان يلاحظ بعد الشقة، وعظم المشقة الـتى يعانيها أحمد فى هذه الرحلة، بسبب أنه من المال قل، وقـد كلف الأمين الشافـعى أن يختـار قاضيـا لليمن، فـوجد أن من التسهيل على أحمد أن يكون قاضى اليمن، ليسهل عليه السماع من عبد الرزاق من غير مشقة، فعـرض على أحمد فرفض، فكرر العرض، فقال أحمد للشـافعى وهو شيخه، وله منة التجلة والاحترام: «يا أبا عبد الله إن سمعت منك هذا ثانيا لم ترنى عندك»[1].

رفض أحمد من شـيخه ذلك العرض الكريم، لأنه يريد أن يكـون للعمل وحده وألا ينال من المال إلا ما كان خـاليا من كل شبهة، لأنه يرى أن المشقـة فى سبيل العلم يجب احتمالها، ولعله أيضا كان لا يجيز لنفسه أن يتولى القضاء كأبى حنيفة.

٧٥ ـ وإذا كان أحمـد لم ينل من المال إلا ما كان خاليـا من الشبهات، فـهو قد تعفف كما نوهنا عن عطاء الخلفاء، وتشدد وهو فى أعظم العسرة.

والحق أن الأئمة كانوا فى ذلك منقسميـن إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يتعفف عن مـال السلطان والخـلافة، ويرفض أن يأخـذ، ويشـدد فى الرفض، ومن هؤلاء أبو حنيفة والثورى، فأبو حنيفة كـان يعلم أن فى الامتناع عن الأخذ تعريض نفسه للتلف، لأن المنصور كـان يختبـر بقبوله العطاء مـقدار ولائه، ومع ذلك يمـتنع، ويرجوه بعض رجال المنـصور أن يأخذ المـال ويتصدق بـه، ولكنه يأبى أن يدخله فى ملكه سـاعة من زمان، مهما تكن العواقب.

القسم الثـانى يقبل عطاء الخلفاء، ويستـعين به فى حاجات المعـوزين وإعانة من يحتـاج إلى معونة من أهل العلم، وفى أن يعـيش عيشة تلـيق بكرامة أهل العلم وأهل الدين من غير إسراف أو تبذير.

وعلى رأس هذا القسم الحـسن البصرى، ومالك رضى الله عنه، فـمالك كان لا يتحـوب فى الأخذ من الخلفاء، لأنه مال المسلمـين، ومن أحق به من أهل العلم الذين

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٢٧١. وقد نص على أن الشافعى كان مكينا عند الأمين.

وقفوا أنفسهم على تعليم الناس أمور دينهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وهم فى ذلك كالجند قد وقفوا أنفسهم لحماية الثغور من الأعداء لكيلا يثلموا فيها ثلمة ينفذون منها إلى الأمة، فإنه إذا كان الجند كذلك، فالعلماء لمنع الضلال، ولئلا يثلم الدين الثلم الذى يصل إلى قلوب الأمة، فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوق السوء، وهذا بلا شك من مالك نظر له أساسه ووجهته، ويزكيه أن مالكا رضى الله عنه كان يحترم الحال الواقعة من نظام الحكومة أيا كان، ومهما يكن حال الحاكم، ساعيا فى تغيير نفسه بالإصلاح والموعظة الحسنة، وذلك يتقضى الاتصال لا المقاطعة، والاتصال يوجب عليه أن يقبل العطية ولا يردها.

والقسم الثالث وسط بين الأول والثانى، يقبل العمل للخلفاء، ويأخذ العطاء ويتصدق به، وإن كان حظا مقسوما ولم يكن عطاء أخذه، وهو الشافعى، فقد تولى الولاية للرشيد، وقبل عطاءه، ووزعه صدقات، وقبل أن يأخذ سهم بنى المطلب من الغنيمة، وقد كان لهم سهم فيها، لإلحاقهم ببنى هاشم إذ كانوا معهم فى السلم والحرب، جاهلية وإسلاما.

٧٦ ـ ولا شك أن أحمد اختار مسلك أبى حنيفة، وإن كان حال أحمد تجعل اختياره أعظم ابتلاء، لأنه كان فقيرا فهو يرفض عطاء الخلفاء وغيرهم ويكرى نفسه، ويكتب للناس الكتب بأجر، فكان فى رفضه المحتمل الصبور، وأبو حنيفة كان رجلا ثريا له تجارة تدر عليه الدر الوفير، وكان يسد به حاجة الفقهاء والمحدثين الذين كانوا على اتصال به، وله على أى حال الفضل الكبير.

كان أحمد يرفض عطاء الخلفاء، ولو كان يعم ولا يخصه، ولم يقصد به شخصه، بل وصفه، يروى أن المأمون دفع إلى شيخ من شيوخ الحديث فى عصره مالا، ليقسمه على أصحاب الحديث، لأن فيهم ضعفاء أراد أن يعينهم على ما خصصوا أنفسهم له، فما بقى منهم أحد إلا أخذ ما عدا أحمد بن حنبل[1].

ولقد كان ذلك والمأمون لم يتجه إلى محنة الفقهاء والمحدثين، واختبارهم، وحملهم على أن ينطقوا بأن القرآن مخلوق، إذ إنه لم يتجه إلى ذلك الامتحان إلا بعد أن خرج غازيا، ومات فى خرجته هذه بطرطوس، وقد كان ذلك فى السنة الأخيرة من خلافته.

ولا شك أن عرض العطاء عليه لم يكن ظاهرا من الحاكمين فى عهد المعتصم والواثق، بل ظهرت المحنة والأذى، وكان الابتلاء بالبلاء لا بالعطاء، وبالمحنة لا بالنعمة، ويظهر أنه كان بذلك النوع من الاختبار طيب النفس راضيا مطمئنا مستسلما لقضاء الله سبحانه وتعالى، مستعينا به، راجيا رحمته دون سواه.

---

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ١٨١.

٧٧ ـ ولما ذهبت دولة المحنة والبلاء، وجاءت دولة الاطمئنان والقرار، إذ جاء عصر المتوكل اختبر أحمد اختبارا آخر قاسيا على النفس، وله عقباه فى الجسم، ذلك أن المتوكل عرض عليه المال الكثير، والدر الوفير، وألحف فى العرض، وشددت حاشيته على أحمد فيه، فأصر أحمد على الامتناع إصرارا شديدا، ولم يقبل أن يأخذه ويتصدق به، وكان الخليفة يطلب إليه ذلك، ولكن أحمد لم يرد أن يدخل ذلك المال فى ملكه ساعة من الزمان إلا مضطرا، فهو فى نظره المال الذى لا يقاربه أهل النزاهة لأن غيره أولى، إذ هذا المال لسد الثغور وإعداد العتاد، والقوة، ويعد الجند، وإغاثة المحتاج والبائس والمعتر، وما كان أحمد يعد نفسه بفضل ما من الله به عليه من الغلة القليلة من أهل الفقر والحاجة.

رد أحمد مال المتوكل، ولم يقبله، وإن أكره على قبوله وزعه بين المحتاجين إليه من ذوى الفاقة والتجمل، وقد كان ذلك الإكراه يحدث أحيانا فى أول عصر المتوكل، إذ ألسنة أهل السوء لا تنى عن تحريضه عليه، وإغراء العداوة بينهما، حتى لقد فتشت داره بسعاية كاذبة، أساسها أنه آوى علويا خارجا على الخلافة فى بيته، فكان فى مثل هذا الجو الذى تسود فيه الريبة يأخذ المال مكرها، ويوزعه على أهل الحاجة المتجملين المستترين، يروى أن وزير المتوكل كتب إليه : إن أمير المؤمنين قد وجه إليك جائزة، ويأمرك بالخروج إليه، فالله الله أن تستعفى، أو ترد المال، فيتسع القول لمن يبغضك»(١) فأحمد يضطر ليبدد ظلمات السعاية إلى القبول، ولكنه لا يمسه، ويأمر ولده صالحا أن يأخذه ثم يوزعه فى اليوم التالى على أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم من أهل التجمل والحاجة، وكأنه يرى أنهم أولى بمال المسلمين منه، وقد حرموا عطاءهم.

ولكن المتوكل يطمئن لجانب أحمد كل الاطمئنان عندما تبين له ما هو عليه من تقى وإيمان، وابتعاد عن الفتن، حتى أنه تبلغه نميمة وسعاية هى : «إن أحمد لا يأكل من طعامك، ولا يجلس على فراشك، ويحرم هذا الشراب الذى تشرب» فيقول قولا حاسما قاطعا لكل مشاء بنميم : «لو نشر المعتصم وقال لى فيه شيئا لم أقبله»(٢).

وعندما بلغ أحمد هذه المنزلة من الثقة ترك له المتوكل حريته كاملة فى أن يقبل عطاءه أو يرده، ولو كان قد أرسله ليوزعه على أهل الحاجة والمعوزين، فإنه روى أنه وجه إليه ألف دينار ليوزعها على أهل الحاجة، فقال : أنا فى البيت منقطع عن الناس وقد أعفانى أمير المؤمنين مما أكره، وهذا ما أكره.

٧٨ ـ وإذ كان أحمد قد عف عن مال الخليفة، وأراحه هذا من الاستطالة عليه لحمله على الأخذ مكرها، فإن ذلك العالم الجليل التقى لم يهدأ باله كاملا، لأن أولاده وذوى قرباه كانوا يأخذون مال الخليفة، وكان ينهاهم فلا ينتهون، ويقول لهم : «لم تأخذونه، والثغور معطلة غير مشحونة، والفىء غير مقسوم بين أهله»(٣).

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ٣٦٩.

(٢) المناقب، ص ٣٦٩.

(٣) المناقب، ص ٣٨٤.

ثم إنه يقاطعهم، ولا يؤاكلهم، ولا يشاربهم، حتى أنه لا يأكل الخبز الذى يخبز فى تنورهم، وبنارهم، فإنه يروى أنه قد خبز له خبز فى تنور مسجور فى بيت ولده، فرفض تناوله، لأنه يأخذ جوائز السلطان، ويبلغ الخليفة ذلك، فلا يغضب ولا ينتقم، إذ عرف إيمانه وإخلاصه، ويقول: «إن أحمد ليمنعنا من بر ولده» ويأمر بإعطاء أقاربه وأولاده خفية عنه.

ولكن هل لنا أن نقطع أن أحمد كان يرى أخذ مال الخلفاء حراما حرمة لا شك فيها؟ يظهر أنه كان يشك، ولا يقطع بالحرمة، والشك بالنسبة إليه كاف ليمتنع، ولينزه نفسه ولا ينتفع بما يشك فيمن أخذ منه رغم أنه قد يكون مؤمنا بأنه ليس حراما.

يروى فى ذلك أنه دخل عليه ابنه يعوده، وهو مريض، فقال له : يا أبت عندنا شيء بقى بما كان يبرنا به المتوكل، أفأحج منه؟ قال : نعم، قال : فإذا كان عندك هكذا فلم لا تأخذه؟ فقال : «يا بنى ليس هو عندى بحرام ولكنى تنزهت عنه»[1].

إذن فأحمد ما كان يقطع بأن قبول العطاء من الخلفاء حرام، ولكنه كان يشتبه، وحيثما اشتبه فإنه ينزه نفسه، ذلك أنه من الزهاد والأبدال الذين يؤثرون الخصاصة مع نزاهة نفس على المال، والثراء والنعمة مع اضطراب النفس بالشك والاشتباه والحيرة، فهم يتركون ما يريب إلى ما لا يريب، وكذلك كان فى فكره وقلبه وإيمانه.

علم أحمد

٧٩ ـ ذاع علم أحمد، واشتهر وتحدث الناس بذلك، وهو حى يرزق، بل إن علمه بالحديث والأثر ذاع، وهو لا يزال شابا يتلقى العلم، ويأخذ عن الشيوخ، حتى أن أحمد بن سعيد الرازى قال فيه وهو شاب : «ما رأيت أسود الرأس أحفظ لحديث رسول الله ﷺ، ولا أعلم بفقهه من أحمد بن حنبل»، ويقول له شيخه الشافعى : «أنت أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإن كان هذا خبر صحيح، فأعلمنى، حتى أذهب إليه كوفيا كان أو مصريا أو شاميا».

ولقد روى المزنى أن الشافعى قال : «ثلاثة من عجائب الزمان، عربى لا يعرب كلمة، وهو أبو ثور، وأعجمى لا يخطئ فى كلمة، وهو الحسن الزعفرانى، وصغير كلما قال شيئا صدقه الكبار، وهو أحمد بن حنبل» ويروى حرملة بن يحيى تلميذ الشافعى أنه قال : خرجت من بغداد، وما خلفت بها أحدا أورع ولا أتقى ولا أفقه من أحمد بن حنبل.

ولقد وصفه الشافعى بالعقل مع علم الرواية والفقه، فقد قال فيه كما روى تلميذه محمد بن الصباح : «ما رأيت أعقل من أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمى».

---

(١) المناقب، ص ٣٨٥.

هذه كلمات الشافعي، وهو العالم الأريب، فى أحمد الشاب، ولا أشك أنه بعد أن تقدمت سنه وهو لم ينقطع عن طلب الفقه والحديث يوما، قد نما علمه وعقله، وذاع اسمه وذكره، وخصوصا بعد أن ابتلى فأحسن البلاء، وصبر الصبر الجميل، ولم يئن ولم يشك إلى أحد من خلق الله أذى إنسان، ولننقل بعضا قليلا من شهادة معاصريه فيه.

فقد قال على بن المدينى معاصره : «ليس فينا أحفظ من أبى عبد الله بن حنبل»، ويقول فيه : «أعرف أبا عبد الله منذ خمسين سنة، وهو يزداد خيرا».

ويقول قرينه ومعاصره القاسم بن سلام : «انتهى العلم إلى أربعة : أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، ويحيى بن معين، وأبى بكر بن شيبة، وأحمد أفقههم فيه» ويقول فيه : «ما رأيت رجلا أعلم بالسنة منه».

ولقد قال فيه يحيى بن معين : «والله لا نقوى على ما يقوى عليه أحمد ولا على طريقة أحمد».

ويقول فيه عبد الرحمن بن مهدى : «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثورى»، ويقول : «ما نظرت إلى أحمد بن حنبل إلا تذكرت به سفيان الثورى»[1].

وسفيان الثورى فقيه أثرى زاهد، نزه النفس عفيف، سنخصه بالذكر عند بيان من أثروا فى نفس أحمد بن حنبل، سواء فى ذلك من شاهدهم وعاينهم، ومن تلقى علمهم من تلاميذهم وأصحابهم، فإن سفيان كان أبرز الآخرين فى علم أحمد وفقهه.

٨٠ ـ هذه قبسة أخذناها من المنقول عن العلماء فى الثناء على ذلك الإمام الجليل الذى بذل نفسه فى سبيل ما يعتقد، وربى نفسه وكملها، واستحفظ أحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى أصحابه، فرواها ودونها، وتفهمها، وتخرج عليها وأخذ طريقته فى الفقه منها، فكان علمه كله ينتهى إليها.

ولا نريد فى هذا الموضع من بحثنا أن نبين مناحى علمه، ومنهجه فى الحديث والفقه، بل إن لذلك موضعه فى دراسة آرائه ورواياته وفقهه، إنما الذى نريد أن نبينه، ونحن فى دراسة آرائه، وتاريخه وأحواله، والموجهات له، هو كيف تكونت له تلك الثروة العلمية؟

وإن العوامل التى توجه الناشئ، أو الشادى، أربعة: أولها ـ صفاته سواء أكانت خلقية أم كانت كسبية ـ وثانيها الموجهون له من الشيوخ، ومن يتصل بهم، وثالثها حياة الشخص، ودراساته الخاصة ـ ورابعها العصر الذى أظله والبيئة التى اكتنفته.

---

(١) فى المناقب لابن الجوزى، وحلية الأولياء، وتاريخ الحافظ الذهبى، وطبقات السبكى ثناء كثير للعلماء على أحمد قد قبسنا منها القبسة، وارجع إلى الباقى فيها.

ولنتجه إلى بيان كل عــامل من هذه العوامل ليتجلى للقارئ التوجيــهات المختلفة التى سيطرت على هذه النفس الكريمــة، وأنتجت تلك الثمرات الطيــبة من علم السنة، وفقه الأثر، وآراؤه فيما يخوض فيه علماء الكلام، قالها مخلصا فى بيانها، ويستوى فى ذلك أن يكون الحق الذى لا شك فــيه، أو غــيره مــا دامت هى خلاصــة ما انتهــى إليه تفكيره، أوما وجهته إليه دراساته، ولنبدأ من هذه العوامل بصفاته:

١- صفاته

٨١ ـ اتصف أحمد بصفات كانت هى السبب فى هذه الشهرة التى اكتسبها، وفى ذلك العلم الغزير الذى خلفه من بعــده وسارت الركبان بذكره، وهذه الصفــات بعضها هبات من الله العلى القدير يهبها لمن يشاء من خلقه، وبعضــها صفات اكتسبها بالتربية، والمران، والنشأة والتوجيه، والنزوع إليها.

ولنذكر تلك الصفات بنوعيها، ونشير إلى آثارها فى تكوين علمه:

٨٢ ـ أولى هذه الصفات الحافظة القوية الواعية، وهى صفة عامة المحدثين، وأهل الإمامة منهم بــشكل خاص، ولقد اتصف بها مــالك واتصف بها الشافعى من الفــقهاء الذين تركوا ثروة من الفقه والنظر والاستنباط.

وهذه الحافظــة هى الأساس لكل علم ونظر، فــلابد لأهل العلم أن تكون عندهم طائفة حفظوها يبنون عليها، ويستنبطون منهــا، وإن العلماء بالنفس فى عصرنا الحاضر، كما كان النــاس فى الغابر ـ يردون عناصر الذكاء إلى الذاكرة المدركة والحــافظة الواعية، والبديهة الحاضرة التى تثير المعلومات التى حفظت فى أوقاتها المناسبة.

ولقد آتى الله أحمد من هذه الصفة حظا وفيــرا، والأخبار فى ذلك متضافرة يؤيد بعضــها بعــضا، فــمن ذلك ما يروى عنه، فــهو يقــول: «كنت أذاكر وكــيعا بــحديث الثورى، فكان إذا صلى العشــاء خرج من المسجد إلى منزله، فكنت أذاكــره، فربما ذكر تسعــة أحاديث، أو العشــرة، فأحفظها، فــإذا دخل، قال لى أصحــاب الحديث : أمل علينا، فأمليها عليهم، فيكتبونها».

ولقد شهد بقوة حفظه معاصــروه، حتى عُد أحفظهم، وحتى لقد قيل لأبى زرعة معاصره : من رأيت من المشايخ والمحدثين أحفظ؟ قال : أحمد بن حنبل.

٨٣ ـ ولم يكن أحمد حافــظا واعيا فقط، بل كان ينقل ما ينقل فــيحفظ أحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى أصحابه، وفتاوى التابعين الذين اشتهروا بالورع والفقه والإفتاء، ويتفهم كل ذلك تفهم العارف المستنبط الذى يبنى على ما عرف، ولقد امتاز بذلك الفهم من محــدثى عصــره، فقــد كانوا يكتــفون بالرواية دون الفــقه والدراية، وكأنهــم تركوا الاستنباط للفقهاء الذين كانوا مختصين بصناعة الاستنباط وانطبق عليهم تشبيه أبى حنيفة

الذى شبه فيه المحدثين بالصيادلة، والفقهاء بالأطباء، أما أحمد فكان يعنى بفهم فقه الآثار، كما كان الحافظ الراوى الذى بلغ الشأو البعيد فى الرواية.

يقول فى ذلك إسحاق بن راهويه : «كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأصحابنا، فكنا نتذكر الحديث من طريق، وطريقين، وثلاثة، فأقول: ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فقهه؟ فيقفون كلهم إلا أحمد بن حنبل، وقد كان علمه بالحديث والسنة، وفتاوى التابعين، واستنباطه الأحكام منها سببا فى أن كان إماما فى الحديث وإماما فى الفقه، حتى لقد قال فى ذلك إبراهيم الحربى :

أدركت ثلاثة لم ير مثلهم، ويعجز النساء أن يلدن مثلهم : رأيت أبا عبيد القاسم ابن سلام، ما أمثله إلا بجبل نفخ فيه روح، ورأيت بشر بن الحارث فما شبهته إلا برجل عجن من قرنه إلى قدمه عقلا، ورأيت أحمد بن حنبل فرأيت كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين من كل صنف، يقول ما شاء ويمسك ما شاء[1]، وجمعه لعلم الأولين والآخرين هو بحفظه للأحاديث، وآثار السلف وفهم فقهها.

٨٤ ـ والصفة الثانية، وهى أبرز صفات أحمد، وهى التى أذاعت ذكره، ونشرت خبره، وهى صفة الصبر، والجلد وقوة الاحتمال، وهى مجموعة من السجايا الكريمة، أساسها قوة الإرادة، وصدق العزيمة، وبعد الهمة، مهما يتعب الجسم فى سبيل ذلك، ولقد كانت هذه الصفة المزاج الذى اختص به أحمد، فجمع بها بين الفقر والجود والعفة وعزة النفس والإباء، وبين العفو واحتمال الأذى، وهى التى جعلته يحتمل ما يحتمل فى طلب العلم، غير وانٍ ولا راض بالقليل منه، يجوب الأقطار، ويقطع الفيافى والقفار، راكبا إن أسعفته الحال، وماشيا إن ضاقت النفقة، فهو يرحل إلى البصرة والكوفة، وإلى اليمن، والحجاز، ويكرر رحلاته طلبا للحديث، وليتلقى من رجاله، ويؤجر نفسه لحمل الأمتعة لينال ما يسد به رمقه فى الطريق، كما يكتب بأجر وينسخ عندما يحط الرحال وتضيق به الحال، بل يصنع بعض ما يعرف من الصناعات ليأكل من عمل يده اقتداء بالنبيين، واتباعا لمنهاج الصالحين، ويفضل ذلك على العطاء لأن اليد العليا خير من اليد السفلى.

والقوة التى كانت تمده بالعون هى هذه الصفة السامية ـ الصبر والجلد وقوة الاحتمال وقوة الإرادة والعزيمة وبعد الهمة، مع الفقر وشدة الحاجة.

ولما صار له شأن من الشأن، وتصدى للدرس والإفتاء نزل به البلاء الأكبر والمحنة العظمى، فكانت تلك الصفة هى عدته، وبها كانت أهبته، فقد صبر وصابر الذين أنزلوا به الأذى، حتى ملوا الأذى ولم يهن ولم يستكن، ولم يستخذ لهم، ولم يجبهم إلى قولهم؛ لأنه فى اعتقاده البدعة وإن لم يكن كفرا والانحراف وإن لم يكن مروقا وما كان ذلك الاحتمال إلا بقوة الإرادة والعزيمة وقوة الاحتمال والجلد.

---

(١) هذا النقل وسابقه من المناقب لابن الجوزى وحلية الأولياء، والحافظ الذهبى، وطبقات ابن السبكى.

ولما منَّ الله عليه بالرخاء بعد الشدة، ابتلى بالنعمة بدل النقمة، وكان لابد أن يحسن البلاء فيها، كما أحسن البلاء فى الشدة، قدم إليه العطاء كثيرا موفورا، وهو فى الحاجة التى تشبه المخمصة، وأولاده وأحفاده حوله يقاسون ما يقاسى من هذه الحاجة، ولكنه علا على ذلك بقوة إرادته، وصدق عزيمته، وبعد همته، فرد كل عطاء لنزهة نفسه، وليبقى هو لله خالصا لا لأحد من عبيده، فكانت تلك الصفة فى هذه أيضا عدته، وجهاده هنا لا يقل عن جهاده الأول، بل هو مثله، وإن لم يكن من نوعه، ولكنه أنبل، وأسمى، وأعلى، فرضى الله عنه.

ومملا لا شك فيه أن هذه الصفة هى التى كونت له تلك السمعة الذائعة، وتلك الشخصية الرائعة، وهى أبرز صفاته، ومفتاح عظمته، وسرها، وعنوانها.

٨٥ ـ وإن من الحق علينا أن نذكر أن صفة الصبر التى امتاز بها أحمد هى من نوع الصبر الذى جاء ذكره فى القرآن الكريم، ودعا إليه يعقوب عليه السلام بنيه فيما يحكى الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾(١).

والصبر الجميل هو الصبر من غير أنين ولا شكوى، ولا ضجر، وكذلك كان أحمد رضى الله عنه؛ فلقد نزل به الأذى فما أنَّ، وما ضج بالشكوى، وكان فيه صاحب الجَنان الثابت الذى لا يطيش، ولا يذهب.

ولنذكر لك خبرا يدل على قوة جنانه وثباته، فإن مما يروى أنه دخل على الخليفة فى أيام المحنة، وقد هولوا عليه لينطق بما ينجيه ويرضيهم، وقد ضرب عنق رجلين فى حضرته، ولكنه فى وسط ذلك المنظر المروع وقع بصره أيضا على بعض أصحاب الشافعى، فسأله: وأى شىء تحفظ عن الشافعى فى المسح على الخفين، فأثار ذلك دهشة الحاضرين، وراعهم ذلك الجنان الثابت الذى ربط الله على قلب صاحبه، حتى لقد قال خصمه أحمد بن أبى دؤاد متعجبا: انظروا لرجل هو ذا يقدم لضرب عنقه، فيناظر فى الفقه(٢)، ولكنها الإرادة القوية، والإيمان العميق، والنفس المفوضة المسلمة لقضاء الله وقدره، وهو الصبر الجميل الذى أخذ نفسه به، حتى أنه لم يئن عند المرض خشية ألا يكون صبره على أمر الله جميلا.

٨٦ ـ وقد يتساءل القارئ عن سر هذه القوة التى جعلته يحتمل ما احتمل، ويعلو على الشدائد، وعندى أن السر فى ذلك أن هذا الرجل العظيم قد اعتز بالله وحده، وتوكل عليه تعالى وحده، ولم يحس بعظمة أحد سواه، ولامتلاء نفسه بهذا الوجدان العظيم استهان بكل شىء، استهان بالشدائد، واستهان بمنزلها، واستهان بمفاخر الحياة وزينتها، ورضى من متاعها بالقليل، ولم يقنع من العمل لله بغير الكثير الوفير، وقد أعطاه ذلك الاعتزاز علوا عن سفاسف الأمور، فلم يعلق بنفسه درن من حقد، أو حب انتقام، ولذلك كان كثير العفو عمن يسىء إليه.

---

(١) سورة يوسف، ١٨.

(٢) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ١٨٦.

يروى أن رجلا قد اغتابه، قال له : يا أبا عبد الله اغتبتك، فاجعلنى فى حل، قال : أنت فى حل، إن لم تعد.

ويروى أنه ظهر من بعض إشارته عدم تقديره لفقه أبى حنيفة، لاختلاف منهاجيهما فقال بعض المتعصبين لأبى حنيفة : «بول أبى حنيفة أكبر من ملء الأرض مثلك» ثم تركه مغاضبا، ثم عاد إليه نادما، وقال معتذرا : «يا أبا عبد الله، إن الذى كان منى كان على غير تعمد، فأنا أحب أن تجعلنى فى حل»، فقال أحمد العظيم فى نفسه : «ما زالت قدماى من مكانهما، حتى جعلتك فى حل»[1].

ولاعتزازه بالله كان متواضعا متطامنا لعامة الناس، مقيلا لعثراتهم، فإن المعتز بغير الله يكون غليظ العنق متكبرا، والمعتز بالله يكون طيب القلب متطامنا، ولقد حكى عنه تلميذه المروزى، فأحسن فقال : «لم أر الفقير فى مجلس أعز منه فى مجلس أبى عبد الله، كان مائلا إليهم، مقصرا عن أهل الدنيا، وكان فيه حلم، ولم يكن بالعجول، وكان كثير التواضع، تعلوه السكينة والوقار، إذا جلس فى مجلسه بعد العصر للفتيا، لا يتكلم، حتى يسأل، وإذا خرج إلى مسجده لا يتصدر، ويقعد حيث انتهى به المجلس».

٨٧ ـ الصفة الثالثة من صفات أحمد التى امتاز بها : النزاهة بأدق معانيها، وكانت فى أشكالها وصورها ذات مظاهر عدة، فهو نزه النفس، فلم يأخذ قليلا ولا كثيرا من مال غيره، فكان عفيفا فى أعلى درجات العفة، وعيوفا عن أموال الناس فى أكمل ما يكون عليه الرجل الكامل، وكان نزيها فى إيمانه، فلم يجعل عليه سلطانا، ولم يطق أن ينطق بغير ما يعتقد، ولا أن يوارى ويدارى، ولو كان السيف يبرق فى يد من يوعد به، ورضى بإنزال الأذى الشديد عن أن ينطق بكلمة فيها مداجاة، فما كان يرضى بالدنية فى دينه، وكان نزها فى عقله، فلم ير أن يخوض فى أمر لم يخض فيه السلف الصالح، وكذلك سلك فى فقهه فوجد أن من نزاهة العقل ألا يفتى حيث علم أن لأحد الصحابة فتوى فى المسألة التى سئل فيها، بل كان إذا وجد الصحابة اختلفوا فى مسألة لم يوازن بين أقوالهم، ويختار واحدا منها على ضوء ما تؤدى إليه الموازنة المستقيمة والقياس الدقيق إذا لم يكن نص أو خبر صحيح، بل بجعل المسألة ذات أقوال، وللمبتلى أن يختار أيها شاء إذا لم يكن أحدها أقرب إلى النص من غيره، فنزاهة الفكر أو الفقه عنده توجب عليه الاتباع المطلق للسلف الصالح، وليس من شأن الاتباع المطلق أن يخطئ هذا، ويصوب ذاك من غير نص، إذ كل واحد منهم من رسول الله ملتمس.

٨٨ ـ هذه نزاهة مطلقة، أخذ نفسه ذلك الإمام الجليل بها، ولقد دفعته عفة النفس أو نزاهتها على حد تعبيره أن يترك بعض الحلال، وأن يمتنع عن قبول عطاء

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١٢٣.

الخلفاء، مع تصريحه لبعض أولاده بأنه حلال يصح الحج منه، وأنه يتركه تنزيها للنفس، لا تحريما.

وبهذا التضييق الذى سلكه فى شأن نفسه، حتى كان لا يأكل إلا من كسب يده، أو من غلة عقار ورثه، ويلقى فى سبيل ذلك العناء الشديد، والحرمان من كثير من طيبات الحياة، ولهذا كان زاهدا، ولكنه زهد، ليس أساسه الرغبة عن طيبات الحياة، بل أساسه طلب الحلال، ولكن لا يطلبه من مال فيه شبهة، بل من مال يناله من غير أن تصاب النفس فى نزاهتها أو عزتها، ومن غير أن يلجأ فى ذلك إلى أحد من العباد.

وكان يرى أن الزهد الذى يلين القلوب، ويرقق النفوس ليس هو فى الامتناع عن الحلال، ،ولكن فى طلبه من غير أن يدنس النفس.

يروى فى ذلك أن أبا حفص عمر بن صالح الطرسوسى قال : «ذهبت إلى أبى عبد الله فسألته : بم تلين القلوب، فأبصر إلى أصحابه، ثم أطرق ساعة ثم رفع رأسه، فقال : يا بنى، بأكل الحلال، فمررت إلى أبى نصر بشر بن الحارث، فقلت له : يا أبا نصر، بم تلين القلوب؟ قال : «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» فقلت : فإنى جئت من عند أبى عبد الله، فقال : هيه أيش قال لك أبو عبد الله؟ قلت : قال : بأكل الحلال، فقال : جاء بالأصل، فمررت إلى عبد الوهاب بن أبى الحسن، فقلت : بم تلين القلوب، فقال : «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» قلت: فإنى جئت من عند أبى عبد الله، فاحمرت وجنتاه من الفرح، وقال لى : أيش قال أبو عبد الله؟ فقلت : قال : بأكل الحلال، فقال : جاءك بالجوهر، الأصل كما قال، الأصل كما قال».

هذه القصة تعطيك منطق أحمد الدقيق فى ورعه وزهده، فهو ما كان ينقطع عن الحياة وأسبابها ومتعها، بل كان لا يمتنع عن متع الحياة على شرط الدين والخلق الفاضل، وهو ألا يأخذها من غير حلها، فهو يطلب الحلال، ولا يأكل إلا الحلال، وفى تحرى الحلال كانت نفسه معناة، يترك ما تشتبه فيه قل أو جل، ولا يأخذ إلا ما لا شبهة فيه، ويكتفى، وإن قل، فمنطقه فى هذه الحياة هو منطق الحى القانع الراضى، الزاهد فى غير الحلال، مهما تكن حاجته إليه.

وفى دائرة الحلال الذى لا شبهة فيه يستطيب متع الحياة، ويستأنس الصحاب وأهل المروءة، ويقول : يؤكل الطعام بثلاث : مع الإخوان بالسرور، ومع الفقراء بالإيثار، ومع أبناء الدنيا بالمروءة.

وكان يحب الصداقة والأصدقاء، ويفهم معناها الدقيق، ويعرف أن الحياة من غير أصدقاء حياة جافة ذليلة، ويقول : «إذا مات أصدقاء الرجل ذل».

ويسخو ويجود بالحلال القليل الذى ناله من طيبات هذه الدنيا،ويقول فى ذلك : «لو أن الدنيا تقل، حتى تكون فى مقدار لقمة، ثم أخذها امرؤ مسلم، فوضعها فى فم أخيه المسلم ما كان مسرفا، وهذا أقصى غايات الجود».

ولقد كان رحمه الله يرى الاقتصار على الحلال الخالص الذى لا شبهة فيه مرتبة هى من أعز المراتب نيلا، لا يقوى عليها إلا الأشداء، ويرى أن القوة الحقيقية للإنسان ليست فى قوة البدن، ومنة الجسم، ولكن فى الاستيلاء على النفس، وحملها على الاقتصار على الحلال، وألا تسير وراء ما تهوى، ولقد سئل رحمه الله عن الفتوة فقال: «إنها ترك ما تهوى لما تخشى» أى أن قوة العزيمة والتحكم فى الأهواء والسيطرة عليها هى القوة كل القوة، أو هى القوة التى يليق أن يتصف بها الإنسان، ويتميز بها عن سائر الحيوان.

٨٩ ـ وأما نزاهة العقل والإيمان، فحسبك فى بيانها ما نقلناه من أخبار المحنة، وكيف صابر وجاهد، وما كان جهاده إلا لينزه عقله عن أن يفكر فى أمر لم يؤثر عن السلف أن عنوا بدراسته، وأن يخوض فى مسائل الخوض فيها يؤدى إلى متاهات يتيه فيها العقل، ويضل، ولا يقوى على الوصول إلى الحق فى بيدائها المتسعة، بل كان يفوض كل التفويض فى كل المشتبهات التى وردت فى القرآن، وسيكون لذلك فضل من البيان نذكره عند الكلام فى آرائه المتصلة بالعقيدة فى ذلك المضطرب الفسيح من الآراء فى العصر الذى اشتدت فيه الاحتكاكات الفكرية بين ذوى المنازع المتباينة.

وقد رأيت فى أعمال الخلفاء معه كيف ينزه إيمانه عن أن يأخذ بالتقية، لأنها منزلة لا ينزل إليها إلا الذين لا يحتملون الشديدة فى سبيل اليقين، ورخصة لا يترخص فيها إلا الذين يضعفون ولا يحتملون، أما الأقوياء فهم ينزهون إيمانهم عنها، والناس فى الإيمان درجات، وقد كلف كل مؤمن قدر طاقته.

٩٠ ـ ولنزاهة عقله وإيمانه ابتعد عن الجدل مع أهل الأهواء والبدع فى نظره، لأن عدوى الأفكار تسرى بين المتجادلين بالاحتكاك كما تسرى عدوى الأمراض بالاحتكاك والاختلاط، وكذلك كان ينهى أصحابه عن الجدل معهم تنزيها لإيمانهم وابتعادا عن كل مواطن الريب.

سأله بعض أصحابه قائلا : إن هنا من يناظر الجهمية، ويبين خطأهم، ويدقق عليهم المسائل، فما ترى؟ قال : لست أرى الكلام فى شىء من هذه الأهواء، ولا أرى لأحد أن يناظرهم، أليس قال معاوية بن قرة : الخصومات تحبط الأعمال، والكلام الردىء لا يدعو إلى خير، تجنبوا أهل الجدال والكلام، وعليكم بالسنن، وما كان عليه أهل العلم قبلكم، فإنهم كانوا يكرهون الكلام، والخوض مع أهل البدع، وإنما السلامة فى ترك هذا، لم نؤمر بالجدل والخصومات. وقال : إذا رأيتم من يحب الكلام فاحذروه[1].

---

(١) تاريخ الذهبى ، مقدمة المسند ص ٢٢» طبع المعارف بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر.

ولقد كتب إليه سائل يسأله عن مناظرة أهل الكلام، والجلوس معهم، فأملى هذا الكتاب جوابا عن السؤال :

«أحسن الله عاقبتك، الذى كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر فى التسليم والانتهاء إلى ما فى كتاب الله، لا تعدُ ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلوس مع مبتدع، ليورد عليه بعض ما يلبس عليه فى دينه»[1].

وهكذا ينهج الإمام أحمد منهج الإمام مالك، فقد كان مالك رضى الله عنه يكره الجدال، ويعد الجدل بعيدا عن لب الدين وحقيقته، وأن أهل الجدل هم الذين أفسدوا على الناس أمور دينهم، وعلى هذا المنهاج سار أحمد.

ولقد كان أبو حنيفة والشافعى رضى الله عنهما على غير ذلك المسلك، فلقد كان أبو حنيفة يجادل الجهمية وغيرهم، ويلحن بالحجة عليهم ويسد عليهم طرائقهم، والشافعى كان قوى الجدل شديدا فى الخصام، ولكن لطلب الحق، لا الغلب، وإن كتبه كلها صور من المناظرة الجيدة المستقيمة، وكل ما يختار من المناهج والمسالك.

٩١ ـ وأما نزاهة فقهه، فقد كان حريصا على ألا يخرج عن السنة، وكان متبعا للرسول والصحابة فى كل فقهه، وما يخرج من آراء، فأساسه ما روى عن النبى ﷺ وعن التابعين، وكان حريصا كل الحرص على ألا يرد فى فقهه حديثا لرسول الله ﷺ إلا إذا عارضه أقوى منه، كان يقول : «من رد حديث رسول الله ﷺ، فهو على شفا هلكة» وكان يقول : «ما كتبت حديثا عن النبى ﷺ إلا وقد عملت به».

وإذا لم يجد الحديث ولا السنة عن الصحابة اجتهد فى تخريج المسألة على منهاج من سبقه غير مبتدع سبيلا غير سبيلهم، وكان ينهى عن الاجتهاد فى مسألة لم يتكلم فيها أو فى منهاجها أحد ممن سبقه، ولذلك كان يقول لخلاصة تلاميذه: «إياك أن تتكلم فى مسألة ليس لك فيها إمام».

وهكذا تراه يحرص على أن ينزه فقهه عن الخروج على السنة، ويقيده بقيود لا نرى غيره حرص على تقييد فقهه بها، ولنؤجل بيان ذلك بيانا كاملا إلى الكلام فى فقهه إذ هو لب موضوعنا وغاية بحثنا.

٩٢ ـ الصفة الرابعة من صفات أحمد التى امتاز بها الإخلاص، والإخلاص فى طلب الحقيقة ينقى النفس من أدران الغرض، فتستنير البصيرة، ويستقيم الإدراك ويشرق القلب بنور المعرفة وهداية الحق، ولقد وجدنا الأئمة الثلاثة الذين سبقوا أحمد فى الاجتهاد الفقهى، وكان لنا حظ دراستهم، قد اتصفوا جميعا بهذه الصفة وامتازوا بها،

---

(١) الذهبى، مقدمة المسند.

ذلك لأن الهداية لا تكون إلا لمن يقذف الله فى قلبه بنور الإخلاص، إذ الإخلاص لله سبحانه وتعالى هو أن يحب الإنسان الشيء لا يحبه إلا لله فلا يطلب العلم لمراء أوجدال، أو لاحتياز مجالس، أو لجاه عند ذى سلطان، ومن ارتقى بعلمه إلى هذه الرتبة لا تعلق به غواشى الامتراء، ومعوقات الهوى، بل يتجه إلى الحقيقة اتجاها مستقيما لا عوج فيه، ومن اتجه إلى طلب الحقيقة.مستقيما وصل إليها بنور الله ونطق بالحكمة لهداية الله ووصل إلى الغاية من أقرب طريق، وأهدى سبيل.

ولقد آتى الله أحمد حظا كبيرا من الإخلاص فى طلب علم الكتاب والسنة، فما طلبه لجاه الدنيا، ولا للشهرة والسمعة، بل كان ينفر منهما أشد النفور، ويتمنى ألا يكون شيئا مذكورا عند الناس، وكان يتجنب الرياء ويباعده، ويبالغ فى الابتعاد عنه حتى أنه كان لا يظهر المحبرة ليذكره الناس بالحرص على الكتابة، بل يقول : «إظهار المحبرة من الرياء» وكان يؤثر ألا يسمع به أحد فكان يقول : «أريد النزول بمكة ألقى نفسى فى شعب من تلك الشعاب، حتى لا أعرف». وكان ينفس على من أخمل ذكره تلك المنزلة النفسية العالية فيقول : «طوبى لمن أخمل الله عز وجل ذكره».

ولهذا المعنى الجليل الذى سيطر على نفسه، فجعلها خالصة لربه كان يستقل ما يقوم به من عبادات ولا يستكثر ما وقع له من محنة، فكان لا يذكرها ويستر آثارها ولا يحب أن يعلم الناس ما نزل به، وكان بعيدا عن الزهو والافتخار، لا يفتخر بعمل قام به، ولا يزهو على أحد بحال هو عليها، قال يحيى بن معين فيه: ما رأيت مثل أحمد بن حنبل، صحبته خمسين سنة، ما افتخر علينا بشيء مما كان فيه من الصلاح والخير[1] وذلك لأنه كان لا يستكثر ما قدم، والنفس اللوامة المؤمنة، تتهم صاحبها بالتقصير ولا تُدل على الناس بالعبادة.

٩٣ ـ الصفة الخامسة التى امتاز بها أحمد، وجعلت لدروسه وكلامه مواقع من نفس سامعيه ولا تزول ـ الهيبة، فلقد كان مهيبا، من غير خوف، وموضع الإجلال والاحترام من غير رهبة، وكانت له هيبة، حتى فى نفس أساتذته، فقد كان بعض أساتذته يمزح مع بعض تلاميذه،غير عالم بمكان أحمد من المجلس، فلما علم بمكانه لامهم، إذ لم ينبهوه إلى وجوده، حتى لا يمزح وهو فى حضرته.

وكانت الشرطة تهابه، حتى عندما كانوا يساورون داره، فإنه يروى أن الشرطى المنوط به القيام بالليل ذهب ليناديه، فهاب أن يطرق بابه، وفضل أن يطرق باب عمه، ويصل إليه من ذلك الباب، بعد أن تستأنس نفسه بذلك اللقاء المهيب.

أما هيبة تلاميذه له فأعظم من ذلك، وإن كان هو الأليف المألوف الموطأ الكنف الذى بجانب العلو والاستكبار، فأحد تلاميذه يقول فيه: « كنا نهاب أن نرد أحمد فى

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ١٨١.

الشيء أو نحاجّه فى شيء من الأشياء» ويقول أحد معاصريه الذين تتلمذوا له: «دخلت على إسحاق بن إبراهيم وفلان وفلان من السلاطين، فما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل، صرت إليه، أكلمه فى شيء فوقعت عليَّ الرعدة حين رأيته من هيبته».

ويقول أبو عبيدة القاسم بن سلام: «جالست أبا يوسف، ومحمد بن الحسن ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدى، فما هبت أحدا منهم، ما هبت أحمد بن حنبل».

٩٤ـ وما سر هذه الهيبة التى كانت لذلك الرجل العظيم؟ إنها هبة الله سبحانه وتعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، ففى الناس رجال آتاهم الله قوة نفس، وقوة وجدان، وإشعاعا روحيا، يجعلهم يؤثرون فى غيرهم ويستولون على نفوس الناس، لا بقوة السلطان ولكن بقوة الوجدان.

ولقد كانت كل أحوال أحمد من شأنها أن تنمى هذه الهيبة، وتقوى تأثيرها وتجعل أثرها بالغا، فجد لا مزاح فيه قط، حتى أنه ليحسب أن كل مزحة مجة من العقل، أو غفوة من الوجدان الدينى، وهو لا يريد أن يمج عقله، ولا يريد أن يخبى نار الوجدان لأن فى قوة الإحساس الدينى إرهافا للإيمان، وهو مع جده فى صمت دائم، لا لغو فى القول ولا تأثيم، وهو فى حضرة أصحابه يأبى أن يتكلم إلا فى العلم، ويأبى إلا أن يصمت، والصمت والابتعاد عن اللغو يجعلان المتصلين بالشخص متحفظين فى حضرته، وبذلك تنمو المهابة، فإنه لا يذل نفس الإنسان، ولا يسقط المهابة، ويذهب بالروعة أكثر من لغو القول والمراء والجدل، والمكاثرة والمهاترة، وقد تجافى أحمد رضى الله عنه عن ذلك، باعده عن قلبه ولسانه.

وإنه مما نمى مهابته تلك المحنة التى نزلت به فتحملها بجلد وصبر، فإنها أشاعت ذكره، وتحدث الناس بأمره، وإن حسن السمعة وبعد الصيت، وجميل الذكر تجعل لمجلس صاحبها روعة وهيبة فى نفوس الناس، فإن ألسنة الخلق بالثناء، تلقى مهابة صاحب الثناء فى النفس، وخصوصا إذا كان أهلا لذلك، وله فى نفسه جلال وتقى وهدى الإيمان، وبرد اليقين.

٩٥ـ وإنه مع هذه الهيبة وذلك الجلال كان حسن العشرة، ولم يكن فظا غليظا بل كان طلق النفس والوجه، كريم الخلق سجح المعاملة لينا رقيقا، وكان شديد الحياء يستحى من الله حق الحياء، ويستحى من الناس فلا ينافرهم ولا يكابرهم، قال بعض من لاقوة فى وصفه: «وما رأيت أحدا فى عصر أحمد ممن رأيت أجمع منه ديانة وصيانة وملكا لنفسه وفقها، وأدب نفس وكرم خلق، وثبات قلب، وكرم مجالسة، وبعدا عن التماوت»[1].

---

(١) المناقب، ص ٢١٤.

ويقول فيه غيره: «كان أحمد من أحيا الناس وأكرمهم نفسا وأحسنهم عشرة وأدبا، كثير الإطراق والغض، معرضا عن القبح واللغو، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث، وذكر الصالحين والزهاد في وقار وسكون ولفظ حسن، وإذا لقيه إنسان بش به، وأقبل عليه، وكان يتواضع للشيوخ تواضعا شديدا، وكانوا يكرمونه ويعظمونه»(١).

٩٦- هذه أخلاق أحمد، وهي هدى نبوى كريم، اتبع فيه هدى النبي ﷺ، واتخذ منه قدوة، وأخذ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة**﴾ فكان يتعرف أخلاق الرسول صلوات الله وسلامه عليه، يأخذ نفسه بها أخذا شديدا، من غير مراءاة أو سعى وراء الشهرة التي كان يتململ بها إذا جاءته، فكان الرفيق وكان ذا الحياء المهيب، والمتواضع المسكين، المعتز بالله العلى القدير.

٢ - شيوخه

٩٧- يعتبر من شيوخ أحمد كل من تلقى عليهم فقها، أو أخذ عنهم سنة، أو روى عنهم حديثا، سواء أكان قد انتقل إليه، أم كانوا معه في بغداد، ولقد أحصى ابن الجوزى في مناقب أحمد شيوخه عدا، فتجاوزت حسبتهم المائة، وإذا كان شيوخه بهذه الكثرة العددية، فلسنا نستطيع أن نقول إن لهم جميعا أثرا بليغا في نفسه، وربما كان منهم من اقتصر على أن يروى عنه الحديث، بل ربما كان منهم من كان لقاؤه به مرات معدودة لا توجهه توجيها علميا، وإن كانت تعطيه رواية سنّة لم يكن قد عرفها من قبل، وربما أعطته سندا آخر لسنة معلومة لديه من قبل بسند صحيح.

ولكنا ونحن ندرس الشيوخ الذين أثروا فيه لا يهمنا كثيرا أن تعرف كل من تلقى عنهم، بل يهمنا فقط تعرف من وجّهوه من بين من تلقى عليهم، ويكون توجيههم متفقا مع نزوعه النفسى، ومع جهوده التي عرفناها من بعد ذلك، ولقد يكفينا في هذا تعرف واحد أو اثنين في بيان حياة الإمام، فإنه ليكفينا في دراسة أبي حنيفة أن نعرف حمادا شيخه، وإبراهيم النخعى الذى نقل حماد علمه، كما أنه يكفينا في تعرف حياة الشافعى، أن نعرف مالكا الذى وجهه التوجيه الفقهى، ومن تلقى عليهم من أهل الحديث في مكة مثل سفيان بن عيينة، وهكذا.

٩٨ - وكذلك نحن في دراسة أحمد يكفينا أن نعرف من الذى نمى فيه ذلك النزوع إلى السنة، ثم من الذى وجهه مع السنة إلى الفقه، وإنه ليبرز لنا في ذلك شخصيتان لهما بالغ الأثر في توجيهه إلى السنة، وفي توجيهه إلى الفقه، وأن للأولى الأثر البالغ، حتى لونت الثانى بلونها، واختلط على الناس أن له فقها، أو أن علمه كله سنة لا فقه فيه.

---

(١) المناقب، ص ٢١٤.

أما الشخصية الأولى فهى التى استقبلته ووجهته أو نمت نزوعه، وجعلت منه طالب سنة دءوبا فى طلبها، يجوب لأجلها الأقطار ويقطع الفيافى والقفار، وهى شخصية هشيم بن بشير بن أبى خازم، فقد علمنا أنه عندما نزع إلى الحديث واستخار الله، واختاره. فى السادسة عشرة من عمره توجه إلى هشيم هذا ولزمه نحو أربع سنوات، وقيل خمسا تكوّن فيها، وكمل اتجاهه اتجاها كاملا إلى السنة، روى عن هشيم، وعن سائر محدثى بغداد طائفة كبيرة من السنة، ولكن هشيم كان أبرز الشخصيات أثرا فى حياته فى مدى هذه السنوات الأربع، أو الخمس على اختلاف الروايات، وهى السن التى تكونت فيها النواة الأولى لعلمه فى الحديث.

٩٩ ـ وقد ولد هشيم سنة ١٠٤ هـ وتوفى ١٨٣ هـ، وقد تلقى على بعض التابعين كعمرو بن دينار، والزهرى، وغيرهما، وكان ذا عناية بمعرفة آثار ابن عمرو وابن عباس رضى الله عنهم، وقد آلت إليه حلقة أهل الحديث ببغداد، فعندما اتجه أحمد إلى الحديث، وجده شيخ هذه الحلقة، وقد كان ذا سمت حسن فى الإسلام، وذا هيبة وتأثير في نفس أحمد رضى الله عنه، حتى أنه ما كان يسأله قط هيبة له وإجلالا لعلمه، وما سأله مدة ملازمته له إلا مرة أو مرتين، وقد كان يسبح بحمد الله بين رواية حديث ورواية آخر، ويقول : لا إله إلا الله، يمد بها صوته، وكأنه يذكر جلال الله سبحانه وتعالى لتمتلئ يذكر الله نفسه، فيستشعر تقواه عند رواية حديث رسوله، ونقل أصول دينه.

وحياة هشيم هذا كانت انصرافا إلى العلم بجملته، جاهد فى سبيله، حتى شق الطريق لنفسه، وكأن أحمد ما أخذ منه علم الحديث فقط، بل تلقى عنه الجهاد فى طلبه، وتحمل المشقة فى سبيله.

كان هشيم بخارى الأصل، وقد أقام أبوه فى واسط، ويروى أنه كان طباخ الحجاج بن يوسف، ولما انتقلت أسرته إلى بغداد، كان يصطنع هذه الصناعة، وقد اشتهر بإعداد بعض أنواع أطعمة السمك، وإجادته، فلما نزع ابنه منزع العلم لم يكن ذلك مألوفا فى أسرته؛ بل كان غريبا عليها، فكان ينهاه عنه، ويلومه عليه، ولكن ابنه كان يتحمل اللوم صابرا، ويطلب الحديث مجاهدا، وكان يحضر مجالس أبى شيبة القاضى، ويناظره فى الفقه، وقد حدث أن مرض مرة فتفقده أبو شيبة فقيل له إنه عليل، فقال قوموا بنا، حتى نعوده، فقام أهل المجلس جميعا يعودونه اتباعا للقاضى حتى جاءوا إلى منزل بشير الطباخ، وأخبر بذلك، فلما خرج القاضى وصحبه، قال بشير لابنه هشيم : «يا بنى قد كنت أمنعك من طلب الحديث، فأما اليوم فلا، صار القاضى يجئ إلى بابى!! متى أملت أنا هذا»[1].

خ بغداد، حـ ٤، ص ٩٢.

انصرف هشيم بعد ذلك إلى طلب الحديث، ورحل الرحلات المختلفة فى طلبه فرحل إلى مكة، وفيها التقى بالزهرى، وأخذ منه نحوا من مائة حديث، وقيل ثلاثمائة، ورحل إلى البصرة، وإلى الكوفة، وإلى غيرهما من الأمصار طلبا للحديث، وأخذا من رجاله، واستمر على ذلك دائبا لا ينى حتى صار له شأن فيه أى شأن، ثم صارت له الرياسة فيه فى بغداد، فكانت له حلقته، إن كان له منافسون مثل وكيع، فقد نفس هذا عليه تلك المنزلة، وجهد أن يسقطه، بل أن يدلسه، ولكن سمعته العلمية، وأمانته كانت فوق هذا المنال، وحسبك أن تعلم أن من رواته مثل مالك بن أنس، ولقد قال فيه حماد بن زيد: ما رأيت فى المحدثين أنبل من هشيم، وكان بعض المحدثين ذوى القدم الثابتة يفضله على إمام الحديث سفيان الثورى، ولقد أثنى عليه مالك بن أنس رضى الله عنه ونفى أن يكون بالعراق عالم بالحديث سواه، فقال: «وهل بالعراق أحد يحسن أن يحدث إلا ذاك الواسطى (يعنى هشيما)»(١).

١٠٠ ـ وإذا كان لهشيم هذه المنزلة فى الحديث، وعند جمهور المحدثين فى نشأته، فقد جلس إلى إمام الحديث فى عصره، والتزمه، ولقد كان كما قلنا ذا تأثير شديد فى نفس أحمد رضى الله عنه، حتى كان يحفظ كل ما يلقيه عليه حفظا، فإنه يروى أنه قال رضى الله عنه: «حفظت كل شىء من هشيم، وهشيم حى، قبل موته».

ولا شك أن هذا الحفظ وإن كان أساسه قوة الحافظة والعناية عند أحمد ليدل أيضا على منزلة هشيم فى نفسه، وأنها كانت المنزلة العالية التى جعلته ينصرف بكل جهوده إلى الحديث والسنة والفقه.

١٠١ ـ ويظهر أن أحمد قد تلقى على هشيم حديثا كثيرا وفقها قليلا، ولذلك كان لابد أن يسد ذلك النقص بشخصية أخرى ذات قوة تسد ذلك النقص، وقد وجدت تلك الشخصية فى الشافعى رضى الله عنه، وقد اتصل به أحمد عقب وفاة هشيم؛ عندما ذهب يحج بيت الله الحرام، فالتقى بالشافعى، وأثار إعجابه بعقله الفقهى، وقوة استنباطه، والضوابط والمقاييس التى جعلها أصول الاستنباط، فقد كان ذلك اللقاء فى الزمن الذى كان فيه الشافعى يلقى دروسه بالمسجد الحرام، وهو يفكر فى وضع أصول الاستنباط عقب أن عاد إلى مكة، بعد مدارسة محمد بن الحسن فقه الرأى ببغداد. ولقد صرح أحمد حين استمع إليه بأن إعجابه بعقله الفقهى لا بروايته، وصرح بذلك لصاحبه إسحق بن راهويه، فقد قال له كما نقلنا فى صدر حياته: يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل، ما رأت عيناى مثله.

فهو قد أعجب بعقل الشافعى وتفكيره الفقهى، ولذا كان يقول فيه كما ذكرنا من قبل، يروى عن النبى ﷺ أنه: «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم لها أمر دينها، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة وأرجو أن يكون الشافعى على رأس المائة».

---

(١) تاريخ بغداد، جـ ١٤، ص ٩٢.

وإذا كان إعجابه منصبا على أخص ما امتاز به الشافعى وهو التفكير الفقهى والضبط العقلى، ووضع أصول الاستنباط، فهو يعد الموجه الثانى لأحمد بن حنبل رضى الله عنه، وجهه هشيم فى صدر حياته إلى الحديث، وطلب السنة، واستخراج الفقه من بين ثناياها على أن تكون هى المقصد الأسمى، ووجهه الشافعى إلى أصول الاستنباط، فتوجه أحمد إلى الينبوعين، وإن كان طلب السنة أغلب، والعمل الفقهى أقل بالإضافة إلى الأول، وإن لم يكن هو فى ذاته قدرا قليلا، بل كان حظا كبيرا.

١٠٢ ـ لم يكن اختصاصنا بالذكر لهذين الشيخين الجليلين من شيوخ أحمد ليغض من قدر ما تلقاه من غيرهما، فإنه تلقى عن غيرهم الكثير من السنن والآثار، وكان يرحل إلى بعضهم الرحلات المختلفة، وكل له فضل فى القدر الذى وصل إليه أحمد من العلم، وإن كانت المقادير متفاوتة متنوعة الإسناد والروايات، وإنما خصصنا هذين الإمامين بالذكر لأنا نحسب أن لهما فضل التوجيه، لا فضل التكوين، وإنما التكوين كان فى حرصه على التلقى، ومقدار ما تلقى، ونوعه، وقد تلقى كثيرا، وعن كثيرين لا يحصيهم العدد، وقد شرحنا فى أثناء سرد حياته كيف كانت هجرته فى طلب العلم، ومن هاجر إليهم، وفيما ذكرنا هناك ما يغنى عن الذكر هنا.

٣ ـ دراسات أحمد الخاصة

١٠٣ ـ وإذا كنا قد قصرنا عدد الموجهين لأحمد على اثنين من العلماء، فذلك لأن أحمد كان موجهه الأكبر من نفسه، ونزوعه، وميولها، ونمّتها الدراسات الشخصية المختلفة، ونوع الحياة الذى اختاره، واكتفاؤه من المال بالقليل، وعدم اتجاهه إلى مطمح مما تطمح إليه نفوس الرجال وترنو إليه أنظارهم، فكانت حياته كلها للحديث وفقه السنة.

لقد طلب الحديث والسنة، وكان كلما أوغل فى الطلب اشتدت الرغبة، كمن يذوق طعاما فيستطيبه، إذ الرغبة بعد التذوق تشتد، بيد أن نهمة العلم لا تشبعها كثرة، ونهمة الطعام يشبعها القليل، لأن الأولى معنوية، والمعانى لا تتخم، والثانية مادية، وقليل المادة يتخم.

ولقد كان أحمد يجهد فى دراساته بين الأمصار، وقد ذكرنا فى صدر حياته كيف كان كثير الانتقال إلى الأمصار، والجوب فى القفار، ومحبرته فى رحاله، وهو يقول بلسان المقال كما يقول بلسان الحال : «مع المحبرة إلى المقبرة» ولا يمتنع ـ وهو الكهل الذى يعده الناس إماما ـ على أن يعمل فى طلب العلم ما يعمله الشاب الذى يستقبل العلم، وكان يقول وهو الإمام الحجة المقتدى به : «أنا أطلب العلم إلى القبر».

١٠٤ ـ والسؤال الذى يجول بالنفس : أكان أحمد فى هذا الجهاد العلمى، وفى هذه الأخلاق ليس له مثال سابق يسلك سبيله؟ لا شك أن نزوع أحمد فى صدر حياته، وتوجيه شيخه هشيم، وتوجيه الشافعى، كسفيان بن عيينه إمام الحديث فى مكة وعبد الرزاق إمام الحديث فى اليمن، لا شك أن هذا كله مع تذوقه للسنة وفقهها كان من أشد

المرغبات له، ولكن العالم فى بحوثه، والتقى فى ورعه، والصابر فى بلائه لابد أن يكون له رجل من الماضين اتخذ مثل منهاجه وبينهما من المشاكلة النفسية ما يجعل منهاجه يسرى إلى نفسه، ويجرى منها مجرى الدم فى العروق.

وليس من الصعب أن نعثر على بعض تلك الشخصيات الإسلامية التى كانت بينها وبين أحمد مشاكلة نفسية جعلته يسلك مسالكهم،وربما كان مداه فى سلوكه أوسع من مداهم، وإن تلك المشاكلة جعلتهم قريبين من نفسه، فتتبع مروياتهم، وكان بها عليما.

فلقد وجدنا فى تراجمه أن عبد الرحمن بن مهدى كان يقول عن أحمد - رضى الله عنه - : «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثورى»(١). ثم وجدنا إبراهيم بن إسحاق الحربى يجعل بعد الصحابة سلسلة من التابعين وتابعيهم حفظوا السنة، فقال فى هذه السلسلة : «سعيد بن المسيب فى زمانه، وسفيان الثورى فى زمانه، وأحمد بن حنبل فى زمانه»(٢)، فسفيان يعد وسط السلسلة وأحمد نهايتها، وإن أحمد لم يلتق بسفيان، ولم يتلق عنه مباشرة بل تلقى علمه عن طريق تلاميذه، وعلم رواياته عن طريق من أخذوها عنه، ولكن المشاكلة النفسية بينهما قرنتهما فى سلسلة واحدة.

وهناك شخصية أخرى تتقارب وتتشابه مع أحمد، وهى شخصية عبد الله بن المبارك رضى الله عنه، فلقد قال فى ذلك أحمد بن الحسن الترمذى : «ما شبهت أحمد ابن حنبل إلا ابن المبارك فى سمته وهيبته»(٣).

١٠٥ - وإذا كان الرواة المعاصرون الذين عاصروا الرجال الثلاثة قد عقدوا تلك الصلة الرابطة بين أحمد وهذين الإمامين الجليلين، وأحمد قد أدرك عصرهما فقد مات ثانيهما، وهو يافع أخذ أهبته لطلب الحديث، ونال منه بعضا فى مجلس هشيم، وأخبار العلية من العلماء تصل إلى الشباب من الطلاب، وتودع نفوسهم محملة بخيال رائع يثير تفكيرهم، ويجعلهم يسعون إليهم، ورب شاب جذبه إلى علم معين سمعة العالم فيه، وما يثيره خيال الشاب نحوها.

ولقد وجدنا أحمد عندما ابتدأ يدرس تتطلع نفسه إلى لقاء ثانى الإمامين، ولكن المنية عاجلته، فلم يتمكن من لقائه، ولذلك جاء فى المناقب لابن الجوزى أن أحمد بن حنبل قال : «طلبت العلم وأنا ابن ست عشرة سنة، وأول سماعى من هشيم، سنة تسع وسبعين ومائة، وكان ابن المبارك قدم فى هذه السنة وهى آخر قدمة قدمها، وذهبت إلى مجلسه، فقالوا : «قد خرج إلى طرطوس، وتوفى سنة إحدى وثمانين ومائة»(٤).

---

(١) حلية الأولياء، جـ ٩، ص ١٦٤.
(٢) حلية الأولياء، ص ٦٦.
(٣) مقدمة المسند، ص ٦٦، طبع المعارف.
(٤) المناقب، ص ٢٥.

١٠٦ ـ ولذلك وجب علينا أن نلم إلمامة موجزة بحياة هذين الإمامين لنعرف وجه المشاكلة بينهما وبين أحمد، وأن أحمد اتخذهمـا أستاذين له من سيرتهما، ومروياتهما، وكان يتلاقى معهما فى أكثر ما اختط لنفسه من سلوك فى هذه الحياة.

أما أولهـما فهو سفـيان بن سعيـد بن مسروق الثـورى، وهو فقيه مـحدث كان بالكوفة، وعاصـر أبا حنيفة، وكان الفـقه يغلب على أبى حنيفة بأقـيسته واستـحسانه، والحديث والسنة يغلبان على سفيان باتباعـه واقتدائه ووقوفه عند المنقول لا يعدوه، وقد اشترك مع أبى حنيـفة فى مجافاة ذوى السلطان، والابتعاد عـن تولى القضاء، وإذا كان لأبى حنيفة بعض التـشيع على نحو ما بينا فى حيـاته، فقد كان سفيـان خاليا من ذلك تماما على محبة لعلى، ولكن وضعه فى منزلته من الزمان، ولقد عرف أنه كان فى الشام يذكر مناقب على حيث لا شيعة له، وفى العراق يذكر عثمان حيث لا ناصر له، ويذكر مناقب عمر وأبى بكر بالكوفة، ويذكر مناقب على عند الناصبية الذين ناصبوه العداء هو وذريته رضى الله عنهم.

ولقد وجدنا سفـيان يعيش من ميراث له آل من عم له كان يقـيم ببخارى، فناله حلالا، وعف به عن طلب المال فى ذلة، وعن قبول هدايا الخلفـاء جملة، ولعل أحمد كان يحاكـيه فى الاكتفاء بأكل غـلات ماله الموروث وإن كان ما ورثه أحمـد قليلا، وما ورثه سفيان لم يكن قليلا، بل كان كثيرا فيما يبدو من مجموع أخباره.

ولقـد كان غليظ القـول مع الخلفاء، لا يخـشى فى الله لومة لائم، التـقى بأبى جعفر المـنصور فى المسجد الحرام، فأخـذ أبو جعفر بتلبابه، وواجه الكعـبة، وقال له : برب هذه البنية، أى رجل رأيتنى؟ فقال : برب هذه البنية بئس الرجل رأيتك.

ولقد طلبـه للقضاء، فتـحامق حتى لا يوليه لحـمقه، ثم فر هاربا، واسـتمر فى هروبه حتى تولى المهدى، ولم تكن حاله معه خيرا من حاله مع أبيه، كان يفاجئه بكلمة الحق المرة، فى وقت قد استساغ فيه كلمات الثـناء واستمرأها، لقيه فى الحج فقال له : «حج عمـر بن الخطاب فأنفق فى حجتـه ستة عـشر دينارا، وأنت حججت فـأنفقت فى حجتك بيوت المال»[1].

ولقد غضب عليه المهـدى كما غضب أبوه من قبل، ففـر هاربا من وجهه، حتى مات غريبا ـ رحمه الله ورضى عنه ـ ومات سنة ١٦١ هـ، فقد مات قبل أن يولد أحمد رضى الله عنه بثلاث سـنوات، ولكنه كان أستـاذه بسيرته، وحـديثه، كـما علمنا، وإن خلال أحمد قد رأيناها فى سفيان قبله، فرأينا سفيان ينتقل فى طلب الحديث بين العراق والشام، والحجاز واليمن، حتى يقـول له القائل : «إن للسباع مأوى تأوى إليه وأنت لا مأوى لك».

(١) تاريخ بغداد، جـ ٩، ص ٢٦٠.

وكان يؤثر الخمول والعزلة على الشهرة، كما رأينا أحمد من بعده، وهو يؤثر الابتعاد عن الخلفاء على القرب منهم، وإن رسالته إلى بعض أصحابه ناطقة بهذا، وها هى ذى :

«إنك فى زمان كان أصحاب النبى ﷺ يتعوذون أن يدركوه ولهم من القدم ما ليس لنا، فكيف بنا حين أدركناه على قلة علم وقلة صبر، وقلة أعوان على الخير، وفساد من الناس، وكدر من الدنيا، فعليك بالأمر الأول، والتمسك به، وعليك بالخمول، فإن هذا زمن خمول، وعليك بالعزلة، وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذاك، والنجاة فى تركهم فيما نرى، وإياك والأمراء أن تدنو منهم وتخالطهم فى شىء من الأشياء،وإياك أن تخدع، فيقال لكِ تشفع، وتدرأ عن مظلوم أو ترد مظلمة، فإن ذلك خديعة إبليس، وإنما اتخذها فجّار القراء سلما، وكان يقول : اتقوا فتنة العابد الجاهل، والعالم الفاجر، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون، وما لقيت من المسألة والفتيا فاغتنم ذلك، ولا تنافسهم فيه، وإياك أن تكون كمن يحب أن يعمل بقوله، أو ينشر قوله أو يسمع من قوله، فإذا ترك منه ذاك عرف فيه، وإياك وحب الرياسة،فإن الرجل تكون الرياسة أحب إليه من الذهب والفضة»[1].

وهكذا ترى سفيان يدعو إلى الخمول والعزلة، وترك الرياسة، وهو ما أخذ أحمد به نفسه، وكأنه يجيب دعوة ذلك الإمام الجليل.

ولقد علمت أن أحمد كان كثير الصمت لا يمزح قط، وكأنه فى هذا كان يجيب دعوة سفيان إذ يقول : «وتعلموا العلم فإذا علمتموه فاكظموا عليه ولا تخلطوه بضحك ولا لعب، فتحميه القلوب»[2].

وهكذا نرى أخلاق أحمد وسمته، وسلوكه هى أخلاق ذلك الإمام الجليل، ولذلك نعده من أساتذته مع تباعد الزمان وعدم اللقاء، فأحمد لم يكن حافظا لحديثه فقط بل اتخذ منه أستاذا وإماما، ولذلك كان يقول رضى الله عنه عن سفيان : «ولا يتقدمه فى قلبى أحد» ويصفه وحده بالإمام فيقول لبعض أصحابه : «تدرى من الإمام؟ الإمام هو سفيان الثورى»[3].

وهذا صريح فى أنه قد اتخذ من علمه وسيرته أستاذا له، وإماما يقتفى طريقه، والأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، والائتلاف قد يكون من غير تلاق، وقد يغنى الكتاب عن الخطاب.

---

(١) حلية الأولياء، جـ ٦، ص ٣٧٧.

(٢) حلية الأولياء، جـ ٦، ص ٢٦٨.

(٣) تاريخ ابن كثير، الجزء العاشر، ص ١٣٤.

١٠٧ ـ هذا هو سفيان الثورى الذى لم يلقه أحمد، وتتلمذ عليه.

أما الثانى وهو عبد الله بن المبارك، فقد حاول أن يلقاه ولكنه مات سنة ١٨١ هـ قبل أن يتمكن أحمد من التلقى عليه، وقد سلك هو الآخر مسلك سفيان الثورى واتبع طريقه، وكان أشد الناس استمساكا بمنهاجه ونزوعه إلى الورع.

وابن المبارك هذا الذى رغب أحمد فى لقائه مسالكه مسالك أحمد فى الورع والأخلاق، والابتعاد عن السلطان والجاه، ولكنه كان كثير المال موفور الرزق راغد العيش، كثير العطاء والنفقة، فإذا رأينا أخلاق أحمد كاملة ورأينا فيها قدرة الفقير الصابر فابن المبارك كانت فيه هذه الأخلاق، ولكن معها حمد الغنى الشاكر، وكلاهما كان الفقير يعتز فى مجلسه، ولا يكون أعز منه فى المجلس، فالنفسان متشاكلتان فى المعدن والجوهر، وإن اختلفتا فى الغنى والفقر والمظهر.

وكان ابن المبارك يجمع إلى جلال العلم، فضل المجاهد الغازى، فهو العالم الذى استبحر من الفقه والحديث، وهو المجاهد، غزا، ونشر الإسلام، وكان كثير الحج، وحيثما سار درٍّ الدر الوفير، وكان يؤثر على نفسه ذا الحاجة.

ويروى فى ذلك أنه مر وهو فى طريقه إلى الحج بمزبلة قوم، فرأى فتاة تأخذ طائرا ميتا وتلفه، فسألها عن أمرها، فقالت: أنا وأخى هنا ليس لنا شىء إلا هذا الإزار، وليس لنا قوت إلا ما يلقى على هذه المزبلة، وقد حلت لنا الميتة منذ ثلاثة أيام، وكان أبونا له مال، فظلم وأخذ ماله، وقتل، فأمر ابن المبارك برد الأحمال وقال لوكيله: كم معك من النفقة؟ قال: ألف دينار، فقال: عد منها عشرين تكفينا إلى مرو وأعطها الباقى، فهذا أفضل من حجنا هذا العام، ثم رجع»[1].

وكان رحمه الله يطعم الطعام الأمثل الجيد وهو صائم، ويكتفى من الدنيا بالقليل فكان ماله للفقراء، ويعين به المحتاجين من طلاب العلم، كانت غلته فى العام مائة ألف فكان ينفقها كلها على العبَّاد، وأهل العلم، وأهل الفاقة، وربما امتدت يده إلى رأس المال، وهو فوق هذا لا يترف نفسه، حى لا يبطر معيشته، فيفسد دينه، ولقد عده كثيرون من العلماء إمام الورع والحديث، والفقه، الذى خلف سفيان الثورى، فقد سئل المعتمر بن سليمان: من فقيه العرب؟ فقال: سفيان الثورى، ثم سئل: من فقيه العرب بعد سفيان؟ قال: عبد الله بن المبارك.

وكانت عنايته بعلم الآثار والسنن بالغة، فقد كان يقضى الليل فى الاطلاع عليها «وقد قيل له: إذا صليت لم لا تجلس معنا؟ قال: أذهب مع الصحابة والتابعين، فقيل له: ومن أين الصحابة والتابعون، قال: أذهب فأنظر فى علمى، فأدرك آثارهم وأعمالهم، فما أصنع معكم!! أنتم تغتابون الناس».

---

(١) تاريخ ابن كثير.

وكان وهو الرجل الذى رزقه الله رزقا حسنا، يحذر الناس من حب الدنيا، ويقول : حب الدنيا فى القلب، والذنوب احتوشته، فمتى يصل الخير إليه!!

ويرى أن الزهد سلطان دونه سلطان الملك. لأن الزاهد لا يحتاج إلا إلى الله، والملوك لا يستغنون عن الناس، ولذلك سئل : من الناس؟ فقال : العلماء. ومن الملوك؟ فقال : الزهاد. ومن السفلة؟ فقال : الذين يعيشون بدينهم.

هذا هو ابن المبارك الذى حاول أحمد لقاءه، والأخذ عنه، فلم تواته الأحوال ولم تمكنه السن، وهذا الذى كان يشبه به أحمد، كما بينا فى صدر كلامنا، قد رأيت أن أحمد قد وجد فيه السجايا التى اشتهر بها أحمد من بعده، فالجود والزهد والعيش بالقليل، والابتعاد عن الملوك، وعدم جعل الدين سبيلا للرزق، وعدم الدنية فى الدين، كل هذه كانت فى أحمد بمنزلة السجايا، وهى فى ابن المبارك كذلك، فهو أستاذه وإن لم يلقه.

١٠٨ ـ ونحن إذ نذكر هؤلاء الذين لم يلقهم، لا نغمط حق الذين التقى بهم؛ لأنهم كانوا من الزهادة والورع والعناية بالسنة، والابتعاد عن البدع ما جعلهم أسوة لأحمد، وقد سنوا له الطريق، وهم نقلة علم أولئك الذين غابوا عنه، ولم يرهم، ولم يلتق بهم، فسفيان بن عيينة، وأبو بكر بن عياش، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن محمد، ويحيى بن سعيد القطان، وغيرهم كثير، كل هؤلاء كانوا أساتذة لأحمد، وكان لهم فضل من الورع والتقى، وكلٌ أنار له السبيل.

ولكن ذكرنا سفيان الثورى وصاحبه؛ لأن الإمام أحمد قد كان يشبه فى أخلاقه بهما، ولأنه كان كما تدل أقواله وسيرته وروايته يميل كل الميل إليهما، فلابد أنه اتخذ منهما مثلا عاليا، استقام على منهاجه، وبينه وبينهما من المشاكلة النفسية، ما يجعل علمهما وخلقهما يسريان إليه، والتأثر بالمثل العالية لا يقل عن التأثر بالموقف، بل يزيد لأنه يوجد الميل والنزوع، أو الاتجاه دائما.

٤ - عصر أحمد وتأثيره فيه

١٠٩ ـ كانت حياة أحمد رضى الله عنه فى العصر الذى نضجت فيه كل عناصر العصر العباسى، فقد نضج فيه كل شىء وآتى أكله، وسواء أكان حلوا، أم كان مرا، وسواء أكان مريئا، أم كان وبيئا، فقد نضج الشىء بخواصه، على أى حال كانت هذه الخواص.

فمن الناحية السياسية استقرت الأمور للدولة العباسية، ولم ينازعها منازع ذو قوة يحسب حسابها، فالخوارج قد فلت شوكتهم، ولم يعد لهم فى هذه الدولة من شأن، والعلويون من بعد الرشيد لم تكن لهم قوة يصاولون بها بنى عمهم وينازلون، فلم تخرج منهم خارجة لا يتغلب عليها بغير عناء.

ولكن إذا كانت الدولة قد استعصت على الخارجين عليها من غيرها، سواء أكانوا من الأقربين لها، أم كانوا من غيرهم، فقد ابتدأ التنافس والتنازع بين أعضائها، وكانت ولاية العهد من مظاهر ذلك، إذ يحاول الخليفة أن ينقض عهد من سبقه، وكانت الفتنة بين الأمين والمأمون أول هذه المظاهر، وقد انتهت بقتل الأمين، وغلبة المأمون، ولكنها نهاية لم تكن محمودة المغبة فى كل نواحيها، بل كانت سيئة المغبة فى أظهرها، ذلك أن المأمون انتصر بسيوف بنى فارس، إذ كانت المعركة بين الأمين والمأمون معركة بين الجيش الفارسى والجيش العربى، فلما انهزم الأمين كان انهزامه هزيمة للعرب، ولم تعل لهم كلمة فى الحكم العباسى.

١١٠ - وقد استقرت الأمور استقرارا تاما بعد ذلك، فانصرف المأمون إلى الجهاد، ومن بعده المعتصم والواثق، وصار للدولة الإسلامية قوة مرهوبة، ولكنها فى ذات نفسها تحمل عوامل ضعفها، فإن أولئك الخلفاء اعتمدوا فى سلطانهم على الأعاجم، فاعتمد المأمون أولا على الفرس واعتمد المعتصم من بعده على الترك، فاصطنع منهم قوته، واتخذهم عدته فى الحروب، ثم كانوا من بعد ذلك عوامل الضعف فى الدولة فقتلوا الخلفاء، واستباحوا حماهم، واستبدوا بالأمر دونهم، بل استبدوا بهم استبدادا شديدا، وهتكوا كل حريجة دينية كانت تحصنهم أو تحميهم، فانقسمت الدولة الإسلامية من بعد ذلك دولا، وتوزعت أوزاعا ولم تجمعها جامعة سياسية من بعد.

١١١ - وإذا كانت هذه مظاهر السياسة، ونضجها فى الغاية التى تأدت إليها، وابتدأت بغرسها، وانتهت بثمراته، وقد أدرك أحمد بعضه، عاينه وهو العربى الشيبانى الذى كان جده من المجاهدين فى إنشاء هذه الدولة، والذى كان أبوه محاربا، ولكنه لم يعش حتى يرى ذل العرب، فلم تكن تلك الحال هى التى ترضى أحمد، ولم تكن مظاهر سخطه عليها حربا يعلنها، فلم يكن من رجال السيف، ولا تكوين طائفة يحرضها، فلم يرتض أن يكون مقوضا لبنيان الدولة الإسلامية، إذ إن كل تحريض على فتنة يفك من عرى الدولة عروة، ولم تكن مظاهر غضبه نقدا لخلفائها وولاتها، ولوما لمناصريها ومؤيديها، فلم يكن من دأبه التجريح والتأنيب، بل كانت مظاهر غضبه مما يتفق مع سمته وأدبه، وهو ألا يتصل بها وأن ينصرف إلى العلم، وأن يقطع نفسه عن السياسة وما ينبعث منها.

١١٢ - وكان مسلك أحمد هذا وسطا بين مسلك إمامين سبقاه، هما مالك رضى الله عنه، والآخر أبو حنيفة، فأبو حنيفة نقدهم فى درسه، وثبط الناس عنهم فى بعض عبارات جاءت فى أثناء فتاويه، وحرض الناس على معاونة الخارجين من بنى على فى بعض عبارات وردت أيضا فى فتاويه، فهو لم يسكت عنهم، ولم يعلن الخروج عليهم إعلانا صريحا، ويدعو إلى ذلك فى عبارات يسوقها لذلك، بل كان يلوم، ويثبط،

ويحرض فى عبارات تجىء فى سياق لذلك، وإن كانت تدل فى الجملة على أنه لا يرى الخروج عليهم بغيا، ولا يشارك الخارجين فعلا، ومالك لا يرى جواز الخروج، ولا يحرض عليه، ويوالى هؤلاء الولاة رجاء إصلاحهم، وحملهم على رفع المظالم، وأن يردهم عن إساءة لمحسن.

أما أحمد فقد كان بين ذلك قواما، لم يدع إلى فتنة، ولم يحرض عليهم ولم يتعرض لهم تصريحا، ولا تلويحا بقول ناقد، ولم يوالهم مع ذلك، ولم يقبل عطاء، بل كان الزاهد فى مالهم، الراغب عن عطائهم، المنصرف للعلم انصرافا تاما.

١١٣ ـ ولقد قارن ذلك التغلب الفارسى، أو بعبارة أدق قارن حكم المأمون أن صار التغلب فى النفوذ العلمى وفى الحكم لطائفة هى المعتزلة، كان يرى أحمد مسلكها فى الاستدلال على العقائد انحرافا عن منهاج السلف الصالح، وانصرافا عن السنة، وما كان ذلك هو العلم المنشود، أو الطلبة التى يتجه إليها طالب العلم والحقيقة، وقد زاده ذلك انصرافا عن الخلفاء والأمراء، ولكنه لم يصمت بجوار ما رآه بدعا من المعتزلة، بل كان ينهى الناس عن مجالستهم، والمجادلة معهم، وفتح على نفسه باب البدع، تدخل عليه من غير حساب.

ولسنا نترك شأن المعتزلة مع أحمد من غير أن نشير بكلمة تبين كيف تخالفت مناهجهم الفكرية ومناهج أحمد، مما ترتب عليه ما كان بينه وبينهم من خلاف.

١١٤ ـ لقد كان وجود المعتزلة أمرا لابد منه فى العصر العباسى، لأنه وجد فى هذا العصر زنادقة يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية، ويتناجون بينهم بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيدا لأهله، وتهوينا لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامى، وإحياء الحكم الفارسى، كما حدث من المقنع الخراسانى الذى خرج على الدولة العباسية فى عهد المهدى، ولذلك جرد الخلفاء السيف للقضاء على الزنادقة، وشجعوا العلماء الذين يردون أقوالهم الهدامة، وقد تصدوا لأولئك المعتزلة ونازلوهم بالحجج الدامغة، فقربهم الخلفاء منهم وأدنوا مجالسهم، وفتحوا لهم أبواب قصورهم فى عهد المنصور، وعهد المهدى، ثم فى عهد المأمون والمعتصم، والواثق كان منهم، فكان يلحن بحجتهم، ويناقش على ضوء أصولهم، وبذلك كان لهم فى عهده النفوذ العلمى، والإرادة والسلطان.

ولقد كان وجود هؤلاء المعتزلة للرد على الزنادقة والمجوس وغيرهم ممن التحموا معهم فى جدال ذودا عن الإسلام، ـ سببا فى أن أخذوا يسلكون فى الاستدلال للعقائد طرائق جديدة لم تكن مألوفة فى الاستدلال عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم هم فى هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهفون به سلاحهم، ثم هم كانوا مأخوذين بطرق خصومهم فى الهجوم والدفاع، فسرت إليهم مسائل مما يخوض فيه

أولئك الخصوم، ثم تورطوا بعد ذلك فى إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيه السلف الصالح، تكلموا فى إرادة الإنسان وأفعاله وسلطان الله عليها، وتكلموا فى صفات الله سبحانه وتعالى : أهى شىء غير الذات أم هى والذات شىء واحد؟ تكلموا فى ذلك، فأعرض الفقهاء مستنكرين عملهم.

١١٥ ـ ذلك كله قد رآه منهم الفقهاء والمحدثون، وقد خالفوا به طريقة الصحابة والتابعين فى الاستدلال للعقائد، وكان طبيعيا ألا يلتقى هذان الفريقان اللذان يخدمان الدين الإسلامى، لاختلاف عقليتهما ومنطق تفكيرهما، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من الكتاب والسنة، وعملهم العقلى فى فهم نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، واستنباط الأحكام من عبارتهما أو إشارتهما، أو الاجتهاد بالرأى إن لم يكن نص، هذا أقصى ما يسيرون فيه، أما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية.

ولقد كان مجرى الأمور يوجب أن يكون كل فيما خصص فيه، هؤلاء لفهم نصوص الكتاب والسنة، واستنباط قانون إسلامى منهما، أو تحت ظلهما، وأولئك لبيان العقيدة الإسلامية، والذود عنها بالطرق التى تلزم الخصوم وتقطعهم، ويستعان فى ذلك بكل ما يؤدى إلى الانتصار، والفلج فى النزال.

ولكن المأمون ومن وليه فى الحكم إلى عصر المتوكل حاولوا أن يحملوا العلماء على بعض آراء المعتزلة فى مسألة خلق القرآن كما بينا فى موضعه من القول، فكان الالتحام الشديد بين الفريقين، وكان المعتزلة بسبب ذلك هم خصوم الفقهاء والمحدثين، ولذلك نفر أحمد رضى الله عنه، ووقع به الأذى الشديد على ما علمت.

١١٦ ـ ولنترك الكلام في الدولة، ومن ينتمي إليها من العلماء، ومن أظلته بحمايتها. ولنتجه إلى الكلام في علم الفقه والحديث فى هذا العصر.

لقد قلنا إن ذلك هو عصر النضج فى كل شىء، وفيه نضج الفقه، واستقامت طرائقه، والتقى العلماء، وتدارسوا الفقه، فلم يكن الفقه بصريا وكوفيا وشاميا وحجازيا، بل صار الفقه كله إسلاميا، فقد كان التقاء العلماء، والرحلات المختلفة سببا فى أن علم علماء كل مصر بما وصل إليه سائر علماء الأمصار، وتدارسوا بينهم ما وصلت إليه جهود العلماء من التابعين وتابعيهم، والتقى بذلك الفقه الحجازى بالفقه العراقى، ووجدنا الشافعى جامعا فى كتبه بين ثمرات الجهود المختلفة لفقهاء الأمصار من عراقيين وشاميين، وحجازيين.

ودونت المجموعة الفقهية لكل طائفة من المجتهدين، فدون مالك موطأه ودون تلاميذه من بعده مدونة الفقه المالكى الجامعة، ودون أبو يوسف كتبا حاوية بعض فقهه، ودون الإمام محمد مجموعة شاملة للفقه العراقى، ثم دون الشافعى ذلك المبسوط

العظيم الذى كان صورة حية ناطقة بما كان عليه الفقه من حياة فى ذلك العصر الذى ازدهرت فيه ونضج كل شىء يتصل بالفقه والاستنباط، وسمى ذلك المبسوط بالأم، وسماه بعض المتقدمين المبسوط.

ولقد وجد أحمد تلك الثروة الفقهية العظيمة، فقرأ الكثير منها، وتلقى بعضها تلقيا، فقد تلقى عن الشافعى فى رحلته الثانية التى أقام فيها ببغداد، وكان قد دون رسالته، ومبسوطه الذى رواه الزعفرانى، وعلم ما جاء به، ومن قبل اطلع على كتب فقهاء العراق، ويقول الرواة أنه أعرض عنها بعد أن قرأها، وإنهم لم يقولوا هذا، فإن مسلكه يخالفها، ولا يتلاقى معها عامة أحواله، اطلع أحمد على كل الثمرات الفقهية، فتغذى منها عقله وفكره، وسواء أكانت نتائجها فى نفسه متلاقية مع أصلها، أم غير متلاقية، فإنها كانت بعض ما قدم له من غذاء عقلى، التقى بغيره من علوم السنة، فتكون ذلك الفقه الذى غلب عليه الأثر، حتى كانت فتاويه تسمى آثارا ولا تسمى فقها.

ولقد كان من أظهر مظاهر نضج الفقه فى ذلك العصر الذى عاش فيه الاتجاه فى الفقه إلى وضع الكلمات، وضبط أساليب الاستنباط، وهو ما سمى من بعدُ أصول الفقه، وقد تولى عبء ذلك الشافعى رضى الله عنه، فقد ابتدأ يفكر فى الفقه تفكيرا كليا، بعد أن كان مقصورا على الفتاوى والحلول الجزئية لها، ووضع فى ذلك رسالته التى حد بها وسائل الاستنباط، وضوابطه، وأقام الأدلة على صحة هذه المقاييس الضابطة، وقد ذكرنا فى دراسة الشافعى رضى الله عنه أنه ابتدأ يصنع ذلك الصنيع عندما أقام بمكة، بعد أن اطلع على الفقه المالكى المدنى والفقه العراقى، وأخذ يوازن بينهما موازنة الخبير الفاهم الذى يرد الفروع إلى أصولها، وكل المسائل إلى عناصرها الأولى المشتركة بينها وبين غيرها، وقد اتصل أحمد بالشافعى مرتين إحداهما بمكة فى هذه الإقامة بها، والثانية ببغداد، عندما جاء ينشر ثمرات تفكيره بها.

وقد تلقى بهذا الالتقاء المتكرر، والذى دام طويلا مدة إقامة الشافعى ببغداد أصول الفقه التى استنبطها ذلك الإمام الجليل، وكان لها مكان فى تفكير أحمد، استرعت نظره، وجعلته يعجب بعقل الشافعى، ويقول لصاحبه : إن فاتك عقل هذا الفتى لا تدركه. وجعلته يلتزم الشافعى مدة إقامته ببغداد، وقد قاربت أربع سنوات. وقد ذكرنا فى دراستنا لشيوخه مقدار انتفاعه من الشافعى رضى الله عنه.

١١٧ ـ وعلى ذلك نقرر أن أحمد تلقى من عدة ثروات فقهية فى ذلك العصر الذى نضج فيه كل شىء واستوى ساقه ـ العلم فى الدين وغيره ـ ، وانتفع به وتغذى منه غذاء صالحا، واستطاع أن يهضمه مع ما أمد به من عناصر علمية مختلفة تمثلت فى نفسه، وكان منها ذلك المزيج العلمى الذى كان سنة وفقها، وقد نضج فى عصر أحمد علم الحديث، وذلك لأن دراسة السنة والآثار لم يتكامل نموها قبل عصر أحمد، فقد

كانت الرواية عن رسـول الله ﷺ كثيـرة ولكن لم توضع ضوابط لمعرفـة صحيحـها من غيره، وتمييز الصادق من غير الصادق. وهم عمـر بن عبد العزيز بجمع السنة الصحيحة لينشرها بين الناس، ولكنه مـات قبل أن يتم ما هم به، وسلك العلمـاء مسالك تدوين السنة، فجمع مـالك موطأه، وجمع مسند الشافعى، وآثار أبى يوسـف، وآثار محمد، وغيرهـما من آثار فقهـاء العراق، ولكن إلى الآن لم توجد الصحـاح الجامعة، فـموطأ مالك رضى الله عنه فيه الآثار التى صحت عند مالك، وجملتها من آثار الصحابة الذين اتخذوا المدينة مـقاما، وآثار العراقيـين جل إسنادها ينتهى إلى الصحابة والتـابعين الذين اتخذوا العراق مقـاما، وكذلك الشاميون، حتى إذا جاء الـنصف الثانى من القرن الثانى كانت الهـجرة والرحلات المختـلفة فى طلب الحديث، فكانت الرحلة إلى بلاد الحـجاز يستمعون فيها إلى حديث أهل الحجاز، فيستمعون إلى سفيان بين عيينة فى مكة، وإلى مالك فى المدينة، وكـانت الرحلة إلى البصـرة، وإلى الكوفة لتلقى الآثار الصـحاح من الأحاديث التى أثرت عن الصـحابة والتابعين، وكذلك كـانت الرحلة إلى اليمن، وإلى الشام، لنقل الصحـاح من الأحاديث التى أثرت عن الصحابة والتـابعين الذين حلوا فى هذه البلاد المختلفة.

ففى عصر أحـمد كان الجمع بين أحاديث الأقطار المختلفة، وطبـيعة ذلك الجمع الإحاطة بالأحاديث الواردة فى الأبـواب الفقهية المخـتلفة، ودراستها دراسـة مقارنة فى إسنادها وفيما يستنبط منها، والموازنة من حيث القوة فى حال تعارضها، وتعرف الناسخ من المنسـوخ، وهكذا. ولا شك أن الدراسة الفـقهيـة عند محـاجزة الأقالـيم دون تبادل الروايات المختلفة دراسة لا تخلو من نقص كان يكملها الـقياس والاستنباط، أما بعد أن تلاقت المرويات المختلفة، فهى دراسة صحيحة كاملة لفقه الحديث وما يستنبط منه.

ولقد جال أحـمد فى ذلك الميدان، فكان السابق، وكان المجـاهد، وكان الحافظ، ولعل مسنده أول جـامع لأحاديث الأمصـار، حتى صار إمامـا، كما توقع له أحـمد، ولذلك فضل بيان نرجئه إلى مقامه من البيان والشرح.

١١٨- ولم يكن نضج السنة فقط فـى الجمع بين أحاديث الأمصـار، بل كان فى الدراسة، وقـد ابتدأه مـالك بفحص الرجال الـذين يروى عنهم فحص الصـيرفى الماهر للدراهم، ثم بنقد الأحاديث بعـرضها على الكتاب والمشهور من السنـة، وجاء الشافعى فدرس الأحاديث المتصلة والمرسلة والمنقطعة، وقوة كل منهـا فى الاستدلال، ومراتبها وما يقبل منها عند التعارض، وما يرد، ثم سادت فى العصر دراسـة السـند كاملا من الراوى إلى رسول الله ﷺ، ولم تكن العناية فى عـصر أبى حنيفـة ومالك وغيرهمـا ممن كانوا على قـرب من التابعـين، إلا بمن يتلقون عنه، فـلا يهم مالك إلا من ينقـل إليه، لأن كثيـرين كانوا من التابعين، ولذلك كـانوا يقبلون المرسلات من الأحـاديث، لأن العبرة

عندهم بمن نقل إليهم، والعهد كان قريبا من التابعين، ولكن لما بعد العهد، وطال السند في عصر الشافعي، ومن جاء بعده، عني العلماء بدراسة السند من حيث علوه، ونزوله، ومن حيث اتصاله وانقطاعه، وعنوا بدراسة كل رجاله إلى أن يصلوا إلى عصر الصحابة رضوان الله سبحان وتعالى عليهم، لكى تطمئن النفس إلى الرواية، ويكون المروى حجة فى العمل ملزمة.

جاء أحمد فى ذلك العصر الذى نضجت فيه السنة ذلك النضج، فأوفى فى دراسة السنة على الغاية، وكان حريصا كل الحرص على طلب السند والعلة، لا يأخذ الحديث إلاإذا كان راويه لا يزال حيا يمكن أن يلاقيه، بل يسافر إليه ما أمكنت الرحلة، ويأخذ منه ما تنسب روايته إليه، ولا يكتفى برواية الحاضر ما أمكن له أن يسافر إلى الغائب، وكان ذلك منه مبالغة فى الورع فى طلب الحديث والاستيثاق من صدقه.

هذه مظاهر نضج الدراسة لسنة النبى ﷺ فى عصر أحمد رضى الله عنه، وقد أفاد من ذلك كثيرا، فكانت الطرق ممهدة لهذه الدراسة، وتعدد الرواة، وكثروا، وتخصصوا فى الرواية، وعكفوا، وتميزت علوم الحديث عن الفقه، فجاء أحمد، وطلب الأحاديث والآثار من ينابيعها، والعاكفين على دراستها، كما طلب الفقه من رجاله، وممن غلب عليهم، فكان إماما فى الحديث والفقه.

١١٩ - وإذا كان ذلك العصر هو عصر التقاء الثمرات الفقهية فى كل الأمصار كما نوهنا الآن فإن ذلك الالتقاء يصحبه احتكاك فكرى بين العلماء، ويثير مناظرات يقصد بها أحيانا الوصول إلى الحق، وأحيانا يقصد بها تغليب مذهب فكرى على مذهب آخر، أو تغليب رأى على رأى آخر.

فهذا الشافعى يقيم فى بغداد أمدا فى صدر حياته، فى أول قدمة قدمها، فيدخل فى مناظرات قائمة بين فقهاء العراق ومناصرى الفقه المدنى فى مسألة الشاهد واليمين، وذلك أن الفقه المدنى يجيز الحكم بشاهد واحد، ويمين صاحب الحق، إذا لم تكن لديه بينة كاملة، ولا يلجأ إلى يمين المدعى عليه إلا إذا لم تكن شهادة قط، ولو شهادة واحد، وينتصر الشافعى فى الجدل فى نظر المناصرين للمدنيين فيسمى لذلك ناصر السنة.

وكانت تلك المجادلات تجرى أحيانا باللسان، وأحيانا بالمكاتبة كرسالة مالك إلى الليث بن سعد، ورد الليث عليه، وكانت هذه المجادلات الفقهية تجرى فى كل مكان:فى مكة فى موسم الحج، وفى الأمصار الإسلامية فى بغداد والبصرة والكوفة ودمشق والفسطاط، ومجالس الخلفاء والأمراء، فحيثما سار الفقيه وجد من يناظره فى سبيل الوصول إلى حل فقهى فى مسألة يتفق مع الحق من الشرع الإسلامى، أو يغالبه فى نصر فكرة أو رأى مغالبة لا يريد بها للحق علوا، ولكن يبغى لنفسه علوا واستحواذا، وسلطانا.

١٢٠ ـ ولم يكن ذلك الجدل بين الفقهاء وحدهم، بل كان بينهم وبين علماء الكلام من المعتزلة والجهمية والمرجئة وغيرهم، وبين علماء الكلام بعضهم مع بعض كما كان يجري بين المعتزلة والجبرية، وبين علماء الكلام وغيرهم من المهاجمين للإسلام، أو بينهم وبين الفلاسفة غير المسلمين الذين أقاموا بالديار الإسلامية، كأولئك الذين انتحلوا نحلة السوفسطائيين، كما جرى مثلا بين النظام وبعض هؤلاء الشكيين، وبين النظام والمانوية، وغيرهم.

وفى الجملة إن ذلك العصر كان عصر احتكاك فكرى بين نحل مختلفة، وبين مذاهب عقلية مختلفة، وبين آراء فقهية مختلفة، ومن طبيعة الاحتكاك الفكرى أن تتولد عنه المناظرات التى يقصد بها الوصول إلى الحق فى القضايا المتنازعة، والمجادلات التى يقصد بها الغلب العقلى والسلطان الفكرى[1].

والنوعان كانا كثيرين فى هذا العصر، فهناك جدل كان للغلب، واحتياز المجالس، وجدل كان لتحرى الحق.

١٢١ ـ ولعل أظهر بيان لروح العلم فى ذلك العصر، والاحتكاك الفكرى وثمراته، الإمام الشافعى، فإنه قد جاء حاملا لروح ذلك العصر حاكيا لمشاكله الفكرية فى الفقه والسنة، ففيه بيان حال أولئك الذين كانوا ينكرون الاحتجاج بالسنة من بعض علماء البصرة، وفيه حال أولئك الذين كانوا لا يحتجون بخبر الآحاد، ولا يقبلون من السنة إلا ما كان متواترا، أى خبر جماعة، على حد تعبير الشافعى، وقد كان رد الشافعى عليهم قويا، ومناقشته لهم حاسمة، إذ ضيق عليهم السبل، حتى أخذ الحق من أفواههم، وفيه مناقشة لأولئك الذين يقدمون القياس على خبر الآحاد، أو يردون بعض

---

(١) قد صور ابن قتيبة فى كتابه (اختلاف اللفظ) الجدل الذى كان يغلب على ذلك العصر فقال : «كان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم، ويعلم ليعمل، ويتفقه فى دين الله لينتفع وينفع، وقد صار الآن يسمع ليجمع، ويجمع ليذكر، يحفظ ليغالب ويفخر، وكان المناظرون فى الفقه يتناظرون فى الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوب الناس، فينفع الله به القائل والسامع، وقد صار أكثر التناظر فيما دق وخفى، وفيما لا يقع، وصار الغرض منه إخراج لطيفة، وغوصا عن غريبة، وردا على متقدم، فهذا يرد على أبى حنيفة، وهذا يرد على مالك، والآخر على الشافعى بزخرف من القول، ولطيف من الحيل، كأنه لا يعلم أنه إذا رد على الأول صوابا عند الله بتمويهه فقد نقلد المأثم عن العاملين به دهر الداهرين، وهذا يطعن بالرأى على ماض من السلف، وهو يرى، وبالابتداع فى دين على آخر، وهو يبتدع، وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون فى معادلة الصبر والشكر، وفى تفضيل أحدهما على الآخر وفى الوساوس والخطرات، ومجاهدة النفس وقمع الهوى، وقد صار المتناظرون يتناظرون فى الاستطاعة والتولد والظفرة، والجزء والعرض والجوهر، فهم دائبون يختبطون فى العشوات قد تشعبت بهم الطرق، وقادهم الهوى بزمام الردى.

وكان آخر ما وقع من الاختلاف من الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد ولا يداجون؛ يستتر منهم بالنحل؛ ولا يستترون، ويصدعون بحقهم ولا يستغشون، ولا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا».

وابن قتيبة توفى ٢٧٦ فهو إذ يحكى هذا الجدل إنما يذكر العصر الذى عاش فيه أحمد، وما قاربه، وفيه نرى أن الجدل قد ساد التفكير فى ذاك العصر.

أخبار الآحاد، لعام القرآن، وفيه مناقشة الذين يقدمون بعض المأثور عن الصحابة على خبر الآحاد، وترى تلك المناقشات فى أبواب مختلفة، من مثل كتاب اختلاف مالك، وفقه العراقيين، والرد على سير الأوزاعى، وفيه بحث مستفيض لإبطال الاستحسان، ورد من يأخذ به، وهو فى هذا يرد على المالكيين العراقيين وغيرهم ممن تجاوزوا فى الاستدلال الفقهى النص، أو الحمل على النص.

وفى الجملة إننا لا نجد كتابا يقرأ فيه القارئ الصور الفقهية لعصر الاجتهاد، وخصوصا الزمن الذى نشأ فيه أحمد بن حنبل، ككتاب الأم، فإنه بسط الآراء المختلفة، ما وافق عليه أقره وأيده بالأدلة القوية، وما خالفه رده ونقده، وبين وجه الزيف فيه عنده.

ولم يجئ الكتاب حاملا لروح العصر بمعانيه فقط، بل جاء حاملا لهذه الروح فى شكله أيضا، فقد جاء فى شكل مناظرات يحكيها أو يفرضها، فهو يحكى فى ذلك الكتاب ما كان يقوم بينه وبين غيره من مناظرات، وأحيانا يفرض مجالا يوجه إليه القول، وتجرى بينهما المناظرة.

١٢٢ ـ وإذا كان العصر عصر جدل، واحتكاك فكرى، ونضج فى العلوم الدينية، وقد وجد فيه من ينكر السنة، ومن ينكر الاحتجاج بخبر الآحاد، فماذا كان تأثير ذلك كله فى نفس أحمد رضى الله عنه؟

إن تأثير العصور والبيئات فى نفوس مفكريها مختلف باختلاف اتجاه هؤلاء المفكرين، وباختلاف ما يستسيغونه من عناصر البيئة، وإن بيئة فكرية كالعصر العباسى الذى عاش فيه أحمد يختلف تأثيرها، إذ كان فيه أخلاط فكرية مختلفة، فهؤلاء ينكرون الاحتجاج بخبر الآحاد، وأولئك يقبلون خبر الآحاد، ويقدمون عليه القياس، وأولئك يجعلون فتاوى الصحابة من السنة، ويوازنون بينها وبين أخبار الآحاد، وأولئك يتشددون فى الاستمساك بالسنة، ولا يقدمون أى دليل على ما تجىء به السنة، ويخصصون بها عام القرآن، لأنها بيان له، ومن البيان تخصيص العام، وتقييد المطلق.

فأحمد قد أخذ من هذا الغذاء المختلف الألوان ما يتفق مع نزوعه، ويتلاءم مع مزاجه ومسلكه الذى وجه إليه منذ نشأته الأولى، وهو الاتجاه إلى السنة، وتعرف فتاوى الصحابة وكبار التابعين، والتخرج على ذلك المأثور، حتى أنه من فرط شغفه بمعرفة آثار الصحابة والتابعين عد من التابعين، كما جاء على لسان بعض دارسيه، لأنه لعنايته باتباع فتاوى الصحابة قد صار من تلاميذهم، إذ قد تلقى عنهم بالخبر والآثار، وإن فاتته المشاهدة والعيان.

وإذا كان الجدل قد ساد عند طائفة كبيرة من معاصريه، فقد وجد فى هذا العصر أيضا من كان ينفر من الجدل، لأنه يلقى الشكوك، ويفسد الفكر، فكان مالك، وسفيان

الثورى، وابن المبارك وغيرهم يبغضون الجدل فى الدين، ويروى أنه ليس من التدين القويم أن يجعل المؤمن دينه غرضا لسهام الجدل، وهدفا للمخصومات الفكرية، وقد اختار أحمد رضى الله عنه ذلك المنزع، فنفر من الجدل والمجادلين نفورا شديدا.

الفرق الإسلامية

١٢٣ ـ لقد جاء على لسان أحمد رضى الله عنه أسماء بعض الفرق الإسلامية، وناضلها، فحق علينا أن نذكر كلمة معرفة تعريفا موجزا أشد الإيجاز لهذه الفرق المختلفة، حتى يكون القارئ على علم بمعانى الأسماء التى جاءت فى هذا، فإنه فى هذا العصر كان يقوم المنتحلون لهذه الفرق بنشر أفكار بين المسلمين خالفوا فيها مناهج المحدثين والفقهاء، وأزعجوا أولئك بحملهم عليهم بقوة السلطان، كما ذكرنا عند الكلام فى خلق القرآن، ومسألة رؤية الله يوم القيامة التى أراد الواثق أن يحمل الفقهاء والمحدثين على اعتقاد استحالتها، كما هو مذهب المعتزلة.

وكان من حقنا أن نمر عليها مر الكرام، لولا أن أحمد كان على علم بها، وابتلى ببعضها، ولذلك حق علينا أن نشير هذه الإشارة لنستطيع عند الكلام فى آراء أحمد فى أصول الاعتقاد أن نذكر رأى أحمد فى موضوع الآراء التى أثيرت حول آراء هذه الفرق المختلفة.

والفرق التى يعرفها هى الشيعة والخوارج، والقدرية، والجهمية، والمرجئة.

١٢٤ ـ والشيعة يعدون أقدم الفرق الإسلامية، ظهروا بمذهبهم فى آخر عصر عثمان رضى الله عنه، ثم فى عصر على، وكان ينمو عددهم من بعد، كلما اشتد الظلم بالبيت الهاشمى، من بنى أمية.

والشيعة فى جملتهم يرون أن على بن أبى طالب أحق المسلمين بخلافة النبى ﷺ، وهم فرق مختلفة، بعضهم تجاوز حد الدين فى تقديس على رضى الله عنه، وبعضهم مقتصد لم يتجاوز حد الدين، ولم يكفر أحدا من الصحابة ولم يؤثمهم، وأظهر هؤلاء المعتدلين الزيدية، وهم أتباع زيد بن على زين العابدين، وقد كانوا يرون صحة إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وجواز إمامة المفضول، وجواز أن يكون هناك إمامان فى عصر واحد، بحيث يكون كل واحد منهما إماما فى قطره، وقد كان أولئك الزيدية يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار؛ لأنه فى منزلة بين المؤمن والكافر، كما هو رأى المعتزلة، وقد قتل زيد فى عصر هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢هـ.

ومن الشيعة من لم يخرج عن الإسلام، ولكن فى آرائهم غلو، ومن هؤلاء الغلاة الكيسانية، وهم أتباع المختار بن عبيد الثقفى الذى ظهر فى أول الدولة المروانية،

وكانوا يعتقـدون أن الخليفة من أولاد على، بعده ـ الحسن، ثم الحسـين، ثم محمد ابن الحنفية، وهم يعتقدون بتناسخ الأرواح، ويرون أن لكل شىء ظاهرا وباطنا، وأن الإمام اختص بعلم الباطن.

ومن الغلاة أيضا الإمـامية الاثنا عشـرية، وهم الذين يعتقدون أن إمـامهم الثانى عشـر غاب فى سـر من رأى، وأنهم ينتظرونه من قـبل، ومازالوا ينتظرونه إلـى اليوم، وهؤلاء يعتـقدون أن الإمـام منصوص عليـه بالاسم دون الوصف، كما يقـول الزيدية، ويعتبرون الأئمة بعد الحسين، محمد الباقر، ثم جعفرا، وهكذا، حتى الثانى عشر الذى غاب، وينتظر، ومنهم اليوم سكان فارس.

ومنهم الإمامية الإسـماعيلية، وهم يرون كالاثنا عشـرية أن الإمام بعد النبى ﷺ معين بالاسم، ويعدون الإمام بعد محمد الباقر جعفرا كالاثنا عشرية، ثم من بعد جعفر ابنه إسماعيل، وهم يرون أن الإمام يجوز أن يكون مكتـوما، ولذا سموا الباطنية، وكان من هؤلاء من ولوا الحكم فى مصر، وهم الدولة الفاطمية.

أما الذين خرجوا من الشيعة عن الإسلام بانحرافهم، فمنهم السبئية أتباع عبد الله ابن سبأ، فقد ألهوا عليا حتى حرق بعضهم.

ومنهم الغرابيـة، وهم الذين زعموا أن النبوة كانت لعلى، ولـكن جبريل أخطأ، ونزل على النبى ﷺ، لما بينه وبين على من شبه، كشبه الغراب بالغراب.

١٢٥ ـ ومن الفرق السياسية الخوارج، وقد ظهروا فى جيش على رضى الله عنه، عقب قبوله فكرة التحكيم بعد أن حملوا عليها، إذ ثاروا بعد قبوله لها صائحين لا حكم إلا لله، وزعموا أن عليـا رضى الله عنه كفر بقبوله التحكيم، وأن عليـه أن يتركه، وأن يتوب بعد هذا الكفر، وقد بغوا عليه، فقـاتلهم، حتى خضد شوكتهم، ولكنهم شغلوه عن معاوية، وكانوا سبب ضعف قوته.

ولما جاءت الدولة الأمـوية كانوا شـوكة تقض مـضاجعـها، وتوالى خـروجهم. وجملة آرائهم أنه لا يوجد بيت أولى من بيت بالخلافة، وأن الخليفـة يختار اختيارا حرا من المسلمين جـميعا، والأولى ألا يكون له عصـبية، حتى يسهل خـلعه، ويكفرون من يرتكب ذنبا.

وهم فرق مختلفة، ويتفاوتون مغـالاة واعتدالا فى أعمالهم وتفكيرهم، وأشدهم غلوا الأزارقة، وهم أتباع نافع بن الأزرق، وأقـربهم إلى الجماعة الإسلاميـة الإباضية، وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم يرون أن مخالفيـهم ليسوا كفارا ولا مشركين بل هم كفـار نعمة، وأن دمـاء مخالفـيهم حرام، وتجـوز شهادتهم، ومـا زالت بقية باقـية من الإباضية بالمغرب.

وبين الإباضية والأزارقة فرق مختلفة، منهم النجدات أتباع نجدة بن عويمر اليمنى من قبيلة بنى حنيفـة، والصفرية أتباع زياد بن الأصفر، والعجـاردة أتباع عبد الكريم بن عجرد.

ومن الخوارج من خرجوا على الإسلام ببعض آرائهم، وهم فرقتان :

(إحداهمـا) اليزيدية أتباع يزيد بن أنيسة، وقد زعم أن الله سيـرسل رسولا من العجم ينزل عـليه كتـابا ينسخ الشريعـة المحمدية، و(ثانيـهما) الميـمونيـة أتباع ميـمون العـجردى وقـد أباح نكاح بنات بنات الابن، وبنات أولاد الإخـوة والأخوات، لعـدم ذكرهن فى المحرمات فى زعمـه، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن الكريم.

١٢٦ ـ هذه إشارة موجزة إلى الفرق السياسية، أما الفرق الاعتقادية، وهى الفرق التى أثارت مسائل تتصل بالاعتقاد فمنها :

المرجئة : وهى فرقة كانت تخلط بالسـياسة أصول الدين، ورأيها الذى امتازت به يقابل رأى الخوارج فى المسألة التى أثاروها، وهى مسألة مرتكب الذنب، أهو مخلد فى النار؟ أم غير مخلد، فـقد قال المرجئة أنه لا تضر مع الإيمان معصـية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ولقد كان المعتـزلة يطلقون كلمةمرجئ على كل من لا يحكم بأن صاحب الكبيرة مـخلد فى النار، ولذا قيل عن أبى حنيفـة أنه مرجئ، وجعله الشهـرستانى من مرجئة السنة الذين يرجون عفو الله للمذنبين، لا الذين يستبيحون المنكرات.

ومن الفرق الاعتـقادية الجبرية أو الجـهمية، وهم الذين قـالوا إن الإنسان ليس له إرادة فيما يفعل، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكل ما يجرى على يديه، إن خيرا أو شرا، وأنه فى أفعاله كالريشة يحركها الهواء، وقد شاع القول بالجبر فى العصر الأموى، وقيل : أول من جهر به الجـهم بن صفوان، ولذلك يسمون بالجهمـية، والجهم كان من أول من قال إن القرآن مخلوق؛ ولذلك يجىء على لسان أحمد رمى القائلين هذا القول بأنهم جهـمية، وإن كان المعـتزلة الذين يخالفون الجـهم فى أفعال الإنسان كل المخـالفة يقولون هذا القول.

ومن الفرق الاعتقادية القدرية : وهم الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه الاختيـارية، ومنهم من سموا فى التاريـخ الإسلامى باسم المعتزلة، وقـد كان لهم شأن كبيـر فى الفكر الإسلامى فى عصـر العباسيـين؛ إذ هم الذين تولوا الرد على الزنادقة، وأهم مبادئهم خمسة، هى :

(١) التوحيد، وفسروه بأن الله سبـحانه وتعالى واحد فى ذاته، وفى صفاته، فلا يشاركه أحد من المخلوقين فى أى صفة، ولذلك نفوا رؤية الله.

(٢) العدل من الله سبحـانه وتعالى، ولذلك اقتضت حكمته سـبحانه وتعالى أن يخلق الناس أفعالهم، ليكون الثواب والعقاب، والتكليف بوجه عام.

(٣) الوعد والوعـيد بأن يجازى المحسن بإحـسانه، ومن أساء يجزيه سـوءا، فلا يغفر لمرتكب الكبيرة كبيرته.

(٤) أن مرتكب الكبيـرة فى منزلة بين المؤمن والكافر، وقد يسمى مسلمـا فاسقا ولكن لا يسمى مؤمنا قط، وهو مخلد فى النار.

(٥) الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، فقـد قرروا وجوبها على المؤمنين، نشرا للدعوة الإسلامية، وهداية للضالين، وكلٌ بما يسـتطيع، فذو السيف بسيفه، وذو اللسان بلسانه. والله سبحانه وتعالى هو الهادى.

القسم الثاني

آراؤه وفقهه

آراؤه

١ ـ لم يكن أحمد بن حنبل من الرجال الذين عكفوا على دراسة الملل والنحل والفرق المختلفة ومجادلتهم، ولم يكن ممن يستجيزون العكوف المطلق على الدراسات العقلية، غير مستندة إلى أصل من كتاب أو سنة، ولم يكن ليستبيح لنفسه الجدل في أي صورة من صوره، لأن الحقائق لا تطمس إلا بمثارات الجدل، ولا تذوب إلا في حومة الخصومة البيانية، ولأنه فهم العلم طلبا للحقائق، ودراسة المأمور، وليس غلابا ولا نزالا، ولا اعتراكا بالأقوال، كاعتراك الجند بالسيوف، ولأن من جعل طلب العلم الديني بالجدل، فقد جعل دينه هدفا للخصومات، وغرضا لسهام الطعن، وليس هذا مما يتدلى إليه إمام السنة أحمد رضي الله عنه.

وحين عكف أحمد على دراسة السنة وحدها، وعلم الدين وفقهه عن طريق المأثور عن الرسول الكريم كانت تجرى قريبا منه معارك الجدل الكلامي في العقائد، ومعارك الجدل، حول الخلافة والخلفاء السابقين، والمفاضلة بين الصحابة، وأحمد كان يتحامى الخوض، ويذر الخائضين في خوضهم، وكل ميسر لما خلق له، وكلها قوى عقلية تؤدى عملا إسلاميا قد يكون له ثمرات طيبة، وقد تكون عقيمة الأثر، وقد يكون إثمها أكبر من نفعها، وشرها أكبر من خيرها.

ولكن الزمن وملابساته لا تترك أحمد في هذا العلم الديني بعيدا عن مثار الخلاف، ومتنازع الأهواء، ومضطرب الفكر، بل تجرى العوامل المختلفة لحمله على القول فيما يخوضون فيه، هذه العوامل أدبية معنوية ثم مادية تقرن بقوة السلطان إذ حمل المأمون الفقهاء والمحدثين على أن يقولوا مقالته في القرآن إن طوعا أو كرها، وحسب أن ذلك القول هو الدين لا منجاة للمؤمن إلا أن يعتنقه، وأن على من بيده الأمر أن يحمل الناس على ذلك القول طوعا أو كرها.

امتنع أحمد عن أن يقول مقالة المأمون، والخليفتين من بعده، ونزل به ما نزل مما ذكرناه، ومن بعدها صار أهل السنة الملاذ الذي يلوذون إليه في تعرف ما يتفق مع كل ما كان عليه السلف الصالح من عقيدة صحيحة، وما يجب الإيمان به، ليحتموا برأى هذا السلف عما يفتنهم به معاصروه في زعمهم، فتجرد أحمد لبيان العقيدة السلفية من غير جدال، بل كان يكتفي ببيانها وبطلان ما كان يثار، ويعتبره بدعا يجب ردها وعدم الأخذ بها.

ولذلك أثرت له آراء في العقائد، كان فيها سلفيا، كما كان سلفيا في فقهه، لا يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة أو ابتغاء تأويله، بل يقول في كل ما جاء في القرآن والسنة النبوية : ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾.

٢ ـ ولقد كان أحمد كأكثر علماء السنة ينزلون الصحابة منازلهم، ولا يطعنون فى أحد منهم؛ احترازا من أن ينالوا بسوء من شرفوا بفضل الصحبة، واختصوا بمنزلة مجالسة النبى ﷺ، والاقتباس من هديه، ويسلكون مسالك التابعين الذين تلقوا علم أولئك الصحابة، فلا يخوضون فى السياسة، ولا يناوئون الحكام، بل ينصرفون إلى العلم كما انصرف أولئك العلية من التابعين، سواء فى ذلك من كانوا راضين عن أساليب الحكم الذى أعقب حكم الخلفاء الراشدين، ومن كانوا ساخطين، فابن المسيب والحسن البصرى وغيرهما من التابعين الذين لم يرتضوا الحكم الأموى، قد سكنوا إلى فضل الطاعة، ولم يفارقوا الجماعة، واتجهوا إلى العلم، وهداية الناس.

وكذلك سلك أحمد رضى الله عنه، فهو لم يخض فى سياسة، ولم يحرض على خروج ، بل استنكر الخروج، ولكن الأحاديث فى المفاضلة بين الصحابة كانت مستفيضة فى كل مكان، وكل ناد، حتى أن المأمون فى مجلس مناظرته كان يثير ذلك، ويعلن تفضيل علىّ على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ويتصدى لبيان ذلك، ويناقش من يناقش، ويقرن نزعته الشيعية هذه بالعمل، فهَمَّ أن يعهد بالخلافة من بعده لبعض أولاد على، إذ يعهد فعلا، ثم يموت من يعهد إليه، ولعله يكون قد رجع عن نزعته، فعهد بالخلافة من بعده لأخيه المعتصم.

وإذا كان أحمد بما آل إليه من الإمامة والحديث قد صار المقصود بالسؤال عن هذا، والمطلوب بيان طريقة السلف فيه، فقد تصدى لبيان منازل الصحابة ومراتبهم. وتصدى ببيان قليل فى طرق تولى الخلافة، ووجوب الطاعة، وعدم جواز الخروج على الخلفاء، ومضار الخروج والفتن.

ولهذا نرى لأحمد رضى الله عنه آراء فى العقائد، وآراء فى السياسة، ونرى ضرورة بيانها إجمالا.

آراؤه حول بعض العقائد

٣ ـ كانت فى هذا العصر تثار مسائل متصلة بالعقائد الإسلامية، يثيرها كبار الفرق الإسلامية وينشرونها بين جماهير المسلمين، وأولئك لا يثقون إلا بعلم الفقهاء والمحدثين، فلا يسألون غيرهم عنها، ولا يجدون ما يجلو الشبهة عند غيرهم، ومن هذه المسائل، مسألة حقيقة الإيمان، ومسألة القدر وأفعال الإنسان، وإرادته بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى، والذنوب وأثرها فى الإيمان، وكون مرتكب الكبيرة من أهل القبلة يدخل الجنة أو يخلد فى النار، ثم مسألة الصفات، ومعها مسألة المسائل التى شغلت العصر ، ورفعت أحمد، وهى مسألة خلق القرآن، وتبعها مسألة رؤية الله، وهكذا فهذه خمس مسائل، نرجو أن نجلى رأى أحمد فيها، فى بيان موجز من غير تفصيل.

١ - الإيمان

٤ ـ ذكرنا هذه المسألة، لأن حقيقة الإيمان من المسائل التى جرى حولها الخلاف، وأثارته الفرق المختلفة، فالجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة، وإن لم يصحبها عمل، ولم يصرحوا بوجوب الإذعان، والمعتزلة يرون الأعمال جزءا من الإيمان بحيث إن من يرتكب الكبائر لا يكون مؤمنا وإن اعتقد بالوحدانية وشهد أن محمدا رسول الله ﷺ، ولكنه لا يكون كافرا بل هو فى منزلة بين منزلتين، والخوارج فى جملتهم قالوا إن العمل جزء من الإيمان، بحيث إن مرتكب المعاصى لا يكون مؤمنا، بل يكون كافرا، وهكذا.

ولقد كان لابد أن يتكلم الفقهاء والمحدثون فى هذا المعانى بطريقتهم، وهى الاعتماد على الكتاب والسنة، دون الاعتماد على العقل المجرد، ولقد اختلفوا فى ذلك على آراء، ولم تكن متباعدة، فأبو حنيفة يرى أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم، والإذعان، ووجود أمارة حسية تدل على ذلك الاعتقاد، وهذه الأمارة هى النطق بالشهادتين، ولا يعد العمل جزءا من الإيمان، ولا يعد الإيمان إلا حقيقة مجردة إن وجدت كانت كاملة، فلا يقبل الزيادة والنقصان، فإيمان أبى بكر كإيمان سائر الناس، ولكنه يفضل عليهم بالعمل، وبشهادة النبى ﷺ له بالجنة كغيره من العشرة الذين بشرهم رسول الله ﷺ بها، لأن تفاوت المؤمنين فى الأقدار بعد ذلك يكون بالعمل والأخذ بالأوامر واجتناب النواهى.

وقال مالك : إن الإيمان هو التصديق والإذعان، ولكنه يزيد، لأن القرآن الكريم صرح بأن بعض الذين آمنوا قد ازدادوا إيمانا، وقد كان يقول إنه أيضا ينقص، ولكنه وجد القرآن الكريم صرح بأن الإيمان يزيد، ولم يصرح بأن الإيمان ينقص، فكف.

٥ ـ أما أحمد بن حنبل رضى الله عنه فهو يقرر فى عدة مواضع أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، فقد جاء فى كتاب المناقب لابن الجوزى أن أحمد رضى الله عنه كان يقول : «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والبر كله من الإيمان، والمعاصى تنقص من الإيمان، ويقول : صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة، من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك فى إيمانه»[١].

ويقول فى موضع آخر : «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، زيادته إذا حسنت، ونقصانه إذا أساءت، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو يرد فريضة من فرائض الله جاحدا لها، فإن تركها تهاونا بها وكسلا، كان فى مشيئته، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه»[٢].

---

(١) المناقب، ص ١٦٥.

(٢) المناقب لابن الجوزى، ص ١٦٨.

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن الحقائق ثلاث : إيمان، وإسلام، وكفر. وأن الإسلام وسط بين الإيمان والكفر، ويشير إلى أن الإيمان لا يكون معه عصيان.

ويشير إلى أنه إن حصل العصيان يكون الشخص مسلما، ولا يسمى مؤمنا، وهنا نجده يتقارب من المعتزلة، ولكنه سرعان ما يبتعد عنهم، لأنهم يرون أن من يموت عاصيا يخلد فى النار، وأحمد يفوض أمر من يموت عاصيا إلى ربه، فإن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، وبهذا تكون المحاجزات قوية بينه وبين المعتزلة، ومن يقاربهم.

وهو فى هذا الاعتقاد يعتمد على النصوص، ولا يعتمد على شيء سواها، يسير فى اتجاهها، وينتهى إلى حيث تنتهى إليه.

٢ - حكم مرتكب الكبيرة

٦ - وإن مسألة مرتكب الكبيرة كانت موضع نظر واختلاف بين العلماء، فالخوارج يعدونه كافرا، والحسن البصرى من التابعين كان يعده منافقا، والمعتزلة يعدونه فى منزلة بين المنزلتين، وقد يسمونه مسلما، وهو عندهم مخلد فى النار، وأبو حنيفة ومالك والشافعى يعدونه مؤمنا، ويتركونه لأمر الله سبحانه وتعالى، فإن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه.

والمرجئة يقولون : إن الإيمان لا تضر معه معصية، كما لا ينفع مع الكفر عمل طاعة، وإن رحمة الله وسعت كل شيء، أولئك هم المرجئة الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفجار وأهل المعاصى. والشهرستانى يقول : إن هنالك مرجئة أهل السنة، ورأيهم كرأى أبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم، وهو أن العاصى مرجأ أمره، ومفوض مصيره إلى ربه، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه.

وأحمد رضى الله عنه فى هذا الأمر كأولئك الفقهاء السالفين، ولم يشذ عن طريقهم، والنصوص المنقولة عنه فى هذا كثيرة، فهو يقول فى وصف المؤمن : «أرجأ من غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله، ولم يقطع بالذنوب العصمة من عند الله، وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعا، ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحدا من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذى ينزل خلقه حيث شاء»[1].

ويقول فى موضع آخر : «لا نشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار، نرجو للصالح، ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله، ومن لقى الله بذنب تائبا غير مصر عليه، فإن الله يتوب عليه، ويقبل التوبة من عباده، ويعفو عن السيئات، ومن لقيه وقد أقيم عليه حد فى ذلك فى الدنيا عن الذنوب التى استوجبت بها العقوبة فأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»[2].

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١٦٥.

(٢) المناقب، ص ١٧٤.

ويقول أيضا فى دستور الإيمان : «لا يكفر أحد من أهل التوحيد، وإن عملوا بالكبائر»[1].

ويندد بالمعتزلة، إذ ينقل عنهم أنهم يكفرون مرتكبى الذنوب، فيقول : «وأما المعتزلة فقد أجمع من أدركنا من أهل العلم أنهم يكفرون بالذنب، فمن كان منهم كذلك فقد زعم أن آدم كافر، وإن إخوة يوسف حين كذبوا أباهم كفار، وأجمعت المعتزلة أن من سرق حبة - فى النار، وتبين منه امرأته، ويستأنف الحج إن كان حج[2].

ولسنا فى مقام تحقيق قول أحمد عن رأى المعتزلة، فلذلك موضعه من القول فى غير هذا الكتاب[3]، ومهما تكن حقيقة ذلك الرأى، فإن كلام أحمد هذا يدل بلا ريب على أنه رضى الله عنه يرى أن أهل القبلة لا يخلدون فى النار بذنوبهم، بل أمرهم مفوض لربهم، فإن شاء عفا عنهم، وبرحمة منه كان العفو، وإن شاء عذبهم.

٧ - ولكن نرى فى بعض المنقول عنه أن يحكم بأن تارك الصلاة كافر، ويخص ذلك الذنب من بين الذنوب كلها بهذا الحكم، ويقرر ذلك فى هذا المنقول عنه، إذ يقول: «وليس من الأعمال شىء تركه كفر إلا الصلاة، من تركها فهو كافر، وقد أحل الله قتله»[4].

وهذا النص شىء من الغرابة، إذ خص الصلاة بتلك المزية، وقد نقل عنه، ولم يبين السند، ولعل الترك المذكور هو الترك المستمر الذى يشعر بالجحود، ومن جحد ركنا من أركان الدين الثابتة بالضرورة، فهو كافر بإجماع المسلمين، لأنه إنكار لما جاء به الرسول ﷺ، ولو سيرنا ذلك النص على عمومه لكانت الميزة التى كانت سببا فى هذا الاختصاص هى أن فرض الصلاة لعمومه، وعدم قبوله للسقوط قط، وكونها عمل الجوارح فى الغدو والعشى، وفى الظهيرة، وحين نمسى كانت شعيرة الإسلام، وكانت شعاره الذى يعلنه، ويظهره، وكانت الأمارة التى يتميز بها المسلم من الكافر، فمن لم يغش مسجدا، ولا يقيم الصلاة، ويستهين بها، فإنه لا يعد من المسلمين عند أحمد رضى الله عنه، ويزكى نظره أن الأذان كان يعتبر من مظاهر توبة المرتدين فى عصر الردة، فكان عدم ظهوره أمارة الكفر، والأذان هو الإعلام بالصلاة والدعوة إليها، فالصلاة مظهر الإسلام، وعنوانه إذا لم تكن ثمة أمارة تدل عليه.

هذا توجيهنا لهذا المنقول عن أحمد رضى الله عنه، وتقريبه وتأنيسه، وإن كان النقل فى ذاته غريبا.

---

(١) المناقب، ص ١٧٤.
(٢) المناقب، ص ١٦٨.
(٣) راجع كلامنا عن المعتزلة فى كتاب أبى حنيفة.
(٤) المناقب، ص ١٧٣.

٣ - القدر وأفعال الإنسان

٨ - لعل أظهر ما امتاز به أحمد فى حياته هو التفويض المطلق لحكم الله، والخضوع الكامل لقدره سبحانه وتعالى، ففوض أموره إلى الله سبحانه وتعالى فيما غاب، وما حضر، وإن كان يتخذ الأهبة لما يحضره من الأمور، فلا يكون من الذين يتمنون الأمانى ويستسلمون ولا يعملون، بل يعمل ويتوكل على ربه، مؤمنا بقدرته، وبالقدر خيره وشره.

والعبارات المنقولة عنه التى تدل على الإيمان المطلق والقدر خيره وشره كثيرة، وهو إيمان عميق مستمكن فى نفسه أبلغ ما يستمكن الاعتقاد فى نفس المؤمن، من غير أن يبعده عن العمل.

ومن ذلك ما جاء فى المناقب، إذ قال: «أجمع سبعون رجلا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التى توفى عليها رسول الله ﷺ أولها الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمره، والصبر تحت حكمه، والأخذ بما أمر الله به، والبعد عما نهى عنه، وإخلاص العمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشره، وترك المراء والجدال والخصومات فى الدين»[1].

وهذا الكلام يدل على أن أحمد رضى الله عنه كان يؤمن بالقدر خيره وشره، ويسلم الأمور كلها لله سبحانه وتعالى.

ويدل على أنه لا يصح عنده المراء والجدال والخصومة فى هذه المسألة، فإنه إذا كان أحمد رضى الله عنه قد بغض إليه الجدل فى كل مسائل الدين فقد بغض إليه الجدل فى هذه المسألة خاصة فإن الجدل فيها لا يصل إلى غاية ولا ينتهى إلى نهاية، بل كلما ازداد الجدل حولها ازدادت تعقيدا، كما قال أبو حنيفة رضى الله عنه، وهذا نص قوله رحمه الله، ورضى عنه فى مسألة القدر: «هذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأنى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة، قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، ولم يفتح الله إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده، ويأتيه ببينة وبرهان».

ويقول مخاطبا من جاءوا يناقشونه فيها: «أما علمتم أن المناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس، كلما ازداد نظرا ازداد حيرة».

وإذا كان أبو حنيفة النظّار المتكلم يقول هذا القول، ويرى أن الجدل حول القدر يزيد مسألته تعقيدا وحيرة، فأولى أن يسلك ذلك المسلك إمام أهل السنة الذى يحاكى السلف الصالح، ولا يقصد إلى غير منهاجهم رضى الله عنهم، ويرى أن ترك المناقشة فى القدر من السنة، ولذلك يقول: «من السنة اللازمة التى من ترك منها خصلة ولم

---

(١) المناقب، ص ١٧٦.

يقبلها، ويؤمن بها لم يكن من أهلها : الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، لا يقال : لم وكيف، إنما هو التصديق والإيمان بها».

٩ ـ وأحمد إذ يؤمن بالقدر خيره وشره، يقرر أن الله سبحانه وتعالى يعلم كل شيء ويقدر كل شيء، وما يفعله الإنسان فبقدرة الله سبحانه وتعالى وبإرادته، لذلك يخالف القدرية الذين يقولون : إن الإنسان يعمل ما يعمل بقدرته الخاصة لا بقدرة الله سبحانه وتعالى، ولا يريد الله سبحانه وتعالى المعاصى، إذ لا يأمر بها، ولا يأمر سبحانه بما لا يريد، ولا يريد ما ينهى عنه، إذ الإرادة والأمر عندهم متلازمان، لا يوجد أحدهما من غير أن يوجد الآخر.

وأحمد لا يرى ذلك، بل يرى ما يراه جمهور المسلمين وأهل الفقه، وهو أن الله سبحانه وتعالى لا يقع شيء قط فى الكون لا يريده، بل كل شيء بقدرة الله تعالى وإرادته، ولذلك يذم القدرية بهذه النحلة التى انتحلوها، ولقد سأله صالح ابنه عن الصلاة خلف القدرى فقال : «إنه يقول إن الله لا يعلم ما يعمل العباد، حتى يعملوا، فلا تصل خلفه»(١).

لكن أحمد إذ يذم القدرية، ويقبح طريقتهم، لا يجادل، ولا يناقش، ولا يحاول أن يقيم دليلا عقليا على إبطال ما ينتحلون، لأنه يرى أن كل أمر ثبت بالسنة والقرآن لا يحتاج إلى دليل، وقد جاءت السنة بوجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، فكل ما ينافيه باطل، وكان يرى الخوض فى تفصيل هذه الأمور من البدع التى ابتدعها علماء الكلام، إلا إذا كانت قد نطقت به سنة نبوية أو قرآن كريم، ولذلك كان يقول كما كتب لبعض أصحابه :

«لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام فى شيء من هذا، إلا ما كان فى كتاب، أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»(٢).

٤ ـ الصفات ومسألة خلق القرآن

١٠ ـ كان أحمد يثبت كل الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه، والصفات التى وصف الله بها نفسه فى الحديث الشريف، فكل وصف لله سبحانه وتعالى جاء به النص يصفه تعالى به، فهو فى هذا كشأنه دائما متبع للنصوص لا يعدوها إلى غيرها من وسائل الاستدلال، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بأنه سميع بصير متكلم قادر مريد عليم خبير حكيم عزيز، ليس كمثله شيء سبحانه وتعالى، ولقد روى عنه ابنه عبد الله أنه فى أحاديث الصفات قال : هذه الأحاديث نرويها كما جاءت.

---

(١) المناقب، ص ١٠٩.   (٢) المناقب، ص ١٥٦.

ولا يبحث عن كنهها، ولا عن حقيقتها، ويعتبر التأويل خروجا على السنة، إن لم يكن مستمدا منها، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتداع في القول، ولذلك يقول عن صفة المؤمن من أهل السنة: إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله، كما جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ أن أهل الجنة يرون ربهم، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال.

وهو يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى لا أول له، فكذلك صفاته، ومنها صفة الكلام.

١١ ـ ومن صفة الكلام تجيء مسألة خلق القرآن في نظر أحمد، وقد شرحنا في حياته ما نزل به من محنة بسببها، وتركنا تحقيق رأيه فيها إلى هذا الموضوع من البحث، وإن المحنة تدل على أنه ما كان ينطق بأن القرآن مخلوق، الأمر الذي دعا إليه بنو العباس، ولو كان قد نطق بها، ولو كرها، ما نزل به من البلاء ما قد نزل، ولكن ماذا كان رأيه، أكان يرى أن القرآن الذي يقرأ ويكتب في المصاحف، ويلفظ به القارئ في قراءته، وتكتب حروفه في المصاحف قديم لقدم صفة الكلام، أم لا ينطق بأن القرآن مخلوق، لأن ذلك بدعة لا يصح لمثله النطق بها؟

لقد اختلفت في ذلك الروايات عن أحمد رضي الله عنه، وقبل أن نخوض في بيان رأيه نقول : القرآن، بمعنى تلاوته محدثة لا قديمة، فمن قال أن القرآن مخلوق أي محدث، بمعنى قراءته، فكلامه سليم لا شك فيه، وذلك لأن القراءة وصف للقارئ، لا وصف لله سبحانه وتعالى، وإطلاق القرآن بمعنى القراءة قد جاء في القرآن الكريم، فقد قال سبحانه وتعالى : ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[1] أي أن قراءة الفجر، وهذا أمر بدهي لا يحتاج إلى نظر دقيق، وبحث عميق.

ومع هذه البداهة يحكي ابن قتيبة أن ناسا قالوا إن القراءة للقرآن قديمة، ويوجه قولهم في توجيهه : «إن من قال القراءة غير مخلوقة فقد قال إن أعمال العباد غير مخلوقة[2]، وكيف يقول قائل إن أعمال العباد غير مخلوقة!! والعباد أنفسهم مخلوقون، فكل أفعالهم مخلوقة، هذا كلام غير جدير بالنظر، والحكاية والرواية».

١٢ ـ وقد سقنا هذا الكلام، لتعلم إلى أي حد كان الناس في عصر أحمد قد وقعوا في حيرة وضلوا، حتى في الأمر المحسوس الذي لا يشك فيه، وحتى لقد امتنع قوم عن النطق بأن القراءة مخلوقة، لأن ذلك النطق بدعة لا يصح أن يكون، إذ كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، كما جاء بذلك الأثر الصحيح.

وإذا كان هذا شأن الخلاف في قراءة القرآن، فكيف يكون الشأن في القرآن نفسه، والقرآن الكريم ينظر إليه نظرين : أحدهما، النظر إلى مصدره، وهو أن الله سبحانه

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

(٢) اختلاف اللفظ لابن قتيبة، ص ٥٢، طبع القدسي بتحقيق العالم المحقق الشيخ الكوثري.

متـصف بالكلام، وصفة الكلام قـديمة بقدم الذات العليـة لأن الله سبحـانه وتعالى لا يتصف بما تتصف به الحوادث، تعالى الله عنها علوا كبيرا.

النظر الثانى هو النظـر إلى هذه الحروف، وتلك الكلمات المكونة منهـا، والمعانى التى تدل عليها الكلمـات وتفهم من العبارات التى هى كلمات مجتـمعة، هذا هو المحز فماذا كان رأى أحمد فيه؟

قال فـريق إن أحمـد كان يتـوقف، ويرى أن الخوض فى هذا الأمر بـدعة يجب السكوت فيها، ولا يـصح استمرار الحديث مع الذين يثيرونهـا، ويؤيدون ذلك بعبارات يلفقونها عن أحمد تدل على الامـتناع عن الخوض،وألا يساق إلى ذلك سوقا، حتى لا يجرى فيـه المبتدعون، من مـثل قوله للمعتصم، وقـد جاء به للمناقشة، فـقد جاء فى روايته هو لهذه المناقشة قوله : «جلست وقـد أثقلتنى الأقياد، فلما مكثت هنيهة قلت : تأذن فى الكلام؟ فقال : تكلم، فقلت : إلام دعا رسول الله ﷺ؟ قال : إلى شهادة أن لا إله إلا الله، قال : قلت : أنا أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قلت : إن جدك ابن عباس يحكى أن وفد عبد القيس لما قدمـوا على رسول الله ﷺ أمرهم بالإيمان بالله، وقال : أتدرون ما الإيمـان به؟ قالوا : الله ورسـوله أعلم، قال : شـهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتـاء الزكاة، وصوم رمضان،وأن تعطوا الخمس من المغنم».

وهذا كلام المتـوقف الذى لا يقطع فيه بأمر، ولا يدعى أن القـرآن المقروء المكون من حروف وكلمات قـديم، وأصرح من هذا إجابته التى نقلت إلى المأمون، فـقد وجه إليه السؤال هكذا : مـا تقول فى القرآن؟ فأجاب : هو كلام الله، فـقيل له : أمخلوق هو؟ فقال : هو كلام الله لا أزيد عليها، ولما قـيل له : إن الله لا يشبهه شىء من خلقه فى معنى من المعانى، قال : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(١).

وإن هذا كلام صريح فى التوقف، ليس فيه جزم بأمر معين.

١٣ ـ ولكن ابن قتيبة تلميذ عبد الرحمن مهدى المعاصر لأحمد، يرد تلك الرواية أو هذا التخـريج عن أحمـد ردا قويا، وينفى أن أحـمد سكت عن الحكم فى المـسألة، ويرى أن موقف الساكتين شنيع لا يمكن أن يكون من مثل أبى عبد الله، فيقول فيهم :

«ولم أر فى هذه الفرق أقل عـذرا ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعـد هذه الفتنة، وإنما أن يؤمر بهـا قبل الأمر، ووقع الشحناء، وليس فى غـرائز الناس احتمـال الإمساك عن أمر فى الدين قـد انتشر هذا الانتشار وظـهر هذا الظهور، ولو أمسك عـقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم، ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب، وقد كان لهؤلاء أسوة فيمن

(١) راجع أخبار المحنة. وسورة الشورى : ١١.

تقدمهم من العلماء حين تكلم جهم وأبو حنيفة[1] فى القرآن، ولم يكن دار بين الناس قبل ذلك، ولا عرف، ولا كان فيما تكلم فيه الناس، فلما فزع الناس إلى علمائهم لم يقولوا هذه بدعة، لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها، ولكنهم أزالوا الشك باليقين، وجلوا الحيرة، وكشفوا الغمة، وأجمعوا رأيهم على أنه غير مخلوق، فأفتوهم بذلك، وأدلوا بالحجج والبراهين، وناظروا وقاسوا، واستنبطوا الشواهد من كتاب الله عز وجل...»[2].

١٤ ـ ولقد روى عن أحمد أنه قال: «من زعم أن القرآن مخلوق، فهو جهمى، والجهمى كافر، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع».

ولكن ابن قتيبة ينكر هذه الرواية أيضا، ويعدها عجيبة من العجائب، ثم يقول: «كيف يتوهم على أبى عبد الله مثل هذا القول، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون فى أحد الأمرين».

١٥ـ وقال فريق آخر إن أحمد كان يرى أن القرآن بحروفه، وكلماته وعباراته ومعانيه غير مخلوق، وإن رسائل أحمد وكثيرا من عباراته المروية عنه تدل على ذلك، وتصرح به. ومن ذلك رسالته إلى المتوكل عندما طلب إليه هذا أن يبين له حقيقة رأيه، والقول الشافى فى مسألة خلق القرآن.

والجمع بين ما جاء فى هذه الرسالة، والإجابات التى أجاب بها رسل المأمون وأجاب بها المعتصم أنه كان فى أول الأمر يتوقف، ممتنعا عن الخوض فى أمر ليس من السنة الخوض فيه، فلم يعلن رأيه أو لعله يكون قد كون لنفسه فيه رأيا، فلما طم السيل، وراجع المصادر التى بين يديه من الآثار وأخبار الصحابة والتابعين أعلن رأيه هذا مع حرصه على أن عدم الخوض أولى، وأن الاختصام فى كتاب الله تعالى لا يجوز.

١٦ ـ ولمكان رسالته إلى المتوكل من الفصل فى القضية ننقلها لك كما جاءت فى الحلية، وتاريخ الذهبى، وهذا نص ما جاء فيها عن عبد الله بن أحمد:

كتب عبيد الله بن يحيى إلى أبى يقول له: إن أمير المؤمنين أمرنى أن أكتب إليك أسألك عن أمر القرآن، لا مسألة امتحان، ولكن مسألة معرفة وتبصرة. فأملى على أبى رحمه الله إلى عبيد بن يحيى:

«بسم الله الرحمن الرحيم، أحسن الله عاقبتك أبا الحسن فى الأمور كلها، ودفع عنك مكاره الدنيا والآخرة برحمته، وقد كتبت إليك رضى الله عنك بالذى سأل عنه أمير المؤمنين بأمر القرآن بما حضرنى، وإنى أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين، فقد

---

(١) المحقق أن أبا حنيفة لم يخض فى هذا، ولم يشتهر الكلام فيه فى عصره.
(٢) اختلاف اللفظ، ص ٥٩.

كان الناس فى خوض من الباطل واختلاف شديد ينغمسون فيه، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنفى الله بأمير المؤمنين كل بدعة، وانجلى عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس فصرف الله ذلك كله، وذهب به إلى أمير المؤمنين، ووقع ذلك من المسلمين موقعا عظيما، ودعوا الله لأمير المؤمنين، أن يزيد فى نيته وأن يعينه على ما هو عليه.

فقد ذكر عن عبد الله بن عباس أنه قال: لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشك فى قلوبكم. وذكر عبد الله بن عمر أن نفرا كانوا جلوسا بباب النبى ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا، فسمع رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ فى وجهه حب الرمان فقال: بهذا أُمرتم!؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض!! إنما ضلت الأمم قبلكم فى مثل هذا، وإنكم لستم مما هنا فى شىء، انظروا الذى أمرتم به فاعملوا به، وانظروا الذى نهيتم عنه فانتهوا عنه. وروى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: «مراء فى القرآن كفر» وروى عن أبى جهم .. عن النبى ﷺ، قال: «لا تماروا فى القرآن، فإن مراء فيه كفر»، وقال ابن عباس: قدم على عمر بن الخطاب رجل، فجعل عمر يسأله عن الناس، فقال: يا أمير المؤمنين، قد قرأ القرآن منهم كذا وكذا، فقال ابن عباس، فقلت: والله ما أحب أن يتسارعوا يومهم هذا فى القرآن هذه المسارعة، قال: فزبرنى عمر، وقال: مه، فانطلقت إلى منزلى مكتئبا حزينا، فبينما أنا كذلك إذ أتانى رجل، فقال: أجب أمير المؤمنين، فخرجت، فإذا هو بالباب ينتظرنى، فأخذ بيدى فخلا بى، فقال: ما الذى كرهت؟ قلت: يا أمير المؤمنين، متى يتسارعوا هذه المسارعة يحنقوا، ومتى ما يحنقوا يختصموا، ومتى يختصموا يختلفوا، ومتى يختلفوا يقتتلوا، قال: لله أبوك، والله إن كنت لأكتمها الناس، حتى جئت بها، وروى عن جابر قال: كان النبى ﷺ يعرض نفسه على الناس بالموقف، فيقول: هل من رجل يحملنى إلى قومه، فإن قريشا قد منعونى أن أبلغ كلام ربى، وروى عن جبير بن نفير، قال: قال رسول الله ﷺ: إنكم لن ترجعوا إلى بشىء أفضل مما خرج منه، يعنى القرآن. وروى عن ابن مسعود أنه قال: جردوا القرآن، ولا تكتبوا فيها شيئا إلا كلام الله عز وجل، وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: إن هذا القرآن كلام الله فضعوه مواضعه، وقال رجل للحسن البصرى: يا أبا سعيد إنى إذا قرأت كتاب الله، وتدبرته كدت آيس، وينقطع رجائى، فقال: إن القرآن كلام الله، وأعمال ابن آدم إلى الضعف والتقصير، فاعمل وأبشر. وقال فروة بن نوفل الأشجعى: كنت جارا لخباب، وهو من أصحاب النبى ﷺ فخرجت معه يوما من المسجد، وهو آخذ بيدى، فقال: يا هناه، تقرب إلى الله بما استطعت، فإنك ما تتقرب إليه بشىء أحب إليه من كلامه، وقال رجل للحكم ابن عتيبة: ما حمل أهل الأهواء على هذا؟ قال: الخصومات، وقال معاوية بن قرة وكان أبوه ممن أتى النبى ﷺ: إياكم وهذه الخصومات، فإنها تحبط الأعمال. وقال أبو

قلابة، وكان قد أدرك غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ : «لا تجالسوا أهل الأهواء، أو قال : أصحاب الخصومات، فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم، ويلبسوا عليكم بعض ما يعرفون». ودخل رجلان من أصحاب الأهواء على محمد بن سيرين، فقالا : يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ قال : لا، قالا : فنقرأ عليك القرآن؟ قال : لا، لتقوما عنى، أو لأقومنكما، فقاما، فقال بعض القوم : وما عليك أن يقرأ عليك آية؟ قال : إنى خشيت أن يقرأ على آية، فيحرفها، فيقر ذلك فى قلبى، ولم أعلم أنى أكون مثلى الساعة لتركتهما، وقال رجل من أهل البدع لأيوب السختيانى : يا أبا بكر، أسألك عن كلمة؟ فولى، وهو يقول : ولا نصف كلمة، وقال ابن طاووس لابن له كلمه رجل من أهل البدع : يا بنى : أدخل أصبعيك فى أذنيك، حتى لا تسمع ما يقول، ثم قال : اشدد، اشدد، وقال عمر بن عبد العزيز : من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر من التنقل، وقال إبراهيم النخعى : إن القوم لم يدخر عنهم شيء خبئ لكم لفضل عندكم، وكان الحسن يقول : شر داء خالط قلبا، يعنى الأهواء، وقال حذيفة بن اليمان : اتقوا الله، وخذوا طريق من كان قبلكم، والله لئن استقمتم لقد سبقتم سبقا بعيدا، ولئن تركتموه يمينا وشمالا، لقد ضللتم ضلالا بعيدا، أو قال مبينا، وقد قال الله تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[1]، وقال سبحانه : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[2] فأخبر بالخلق، ثم قال : ﴿وَالْأَمْرُ﴾ فأخبر أن الأمر غير الخلق[3]، وقال عز وجل : ﴿الرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤﴾[4]، فأخبر أن القرآن من (علمه)، وقال تعالى : ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[5]، وقال سبحانه وتعالى : ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ۝١٤٥﴾[6]، وقال تعالى : ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[7]، فالقرآن من علم الله..

وفى هذه الآيات دليل على أن الذى جاءه هو القرآن، لقوله تعالى : ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[8]، ولقد روى عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون : «القرآن كلام الله، وهو غير مخلوق، وهو الذى أذهب إليه، لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام فى شيء من هذا، إلا ما كان من كتاب الله، أو

---

(١) سورة التوبة، ٦.
(٢) سورة الأعراف : ٥٤
(٣) وكأنه يشير رضى الله عنه بالتفرقة، بين الخلق والأمر بأن القرآن من أمر الله لا من خلقه، فهو على هذا ليس بمخلوق.
(٤) سورة الرحمن : ١ : ٤.
(٥) سورة البقرة : ١٢٠.
(٦) سورة البقرة : ١٤٥.
(٧) سورة الرعد : ٣٧ .
(٨) سورة البقرة : ١٢٠.

فى حديث عن النبى ﷺ أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود».

وقد قال الذهبى بعد نقل الرسالة : «قلت: رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات، أشهد بالله أنه أملاها على ولده، وأما غيرها من الرسائل المنسوبة إليه، ففيها نظر».

١٧ ـ هذه رسالة صحيحة السند، ثابتة النسبة، وقد أمليت بعد ذهاب المحنة، وأحمد فى شيخوخته، أى وهو فى كمال استوائه العلمى، فهى تدل على رأيه الذى استقر عليه.

وهى تدل أولا على أن الخوض فى مثل هذا والتعمق فيه لا يستحسنه، ولا يرضاه، وكأنه يخوض فيما يخوض فيه كارها، مضطرا! ليمنع الناس من أن يفتنوا بما يدعو إليه أهل الخصومات فى الدين، ولذلك ساق ما ساق من الأخبار فى صدرها، ثم ختم كلامه فيها بقوله : لست صاحب كلام، ولا أرى الكلام فى شىء من هذا.

وتدل ثانيا على أنه يرى أن القرآن غير مخلوق، وهو ينطق بهذا تابعا السلف الذين قالوه، ولم يبتدعه ابتداعا، ولولا أنه حسب أن بعض التابعين قاله ما نطق به، ويزكى ذلك الرأى بأن القرآن كلام الله، وكلام الله غير خلق الله، بأن القرآن أمر والأمر غير الخلق، وبأن القرآن من علم الله سبحانه وتعالى، وعلم الله غير خلقه، وقد أخذ هذا كله من نصوص الكتاب ومن أحاديث النبى ﷺ، وأخبار الصحابة والتابعين فهو فى هذا غير معتمد على العقل وحده، ولا على النظر المجرد الذى لا يعتمد على النقل.

١٨ـ ننتهى من هذا إلى أن أحمد يرى أن القرآن غير مخلوق، أو انتهى رأيه بعد دراسة الكتاب والسنة إلى هذا الرأى، وهو فى هذا يعتمد على القرآن الكريم ويعتمد على الآثار، ويحاكى منهاج السلف الصالح ولكنه لم يوجهه التوجيه العقلى، ليسوغه فى الفكر، لأنه لا يعد ذلك من عمله، لأنه ليس بصاحب كلام، إذ إن ذلك النحو من التفكير، إنما يتجه إليه علماء الكلام، وأهل الجدل والخصومات الذين كانوا يسندون آراءهم بأسناد من العقل، ولا يتقيدون بأن تكون أسنادهم من النقل.

وإذا كان أحمد لم يحاول محاولة عقلية لتسويغ رأيه فى الفكر فقد وجد بعده من العلماء من عمل على توضيح رأيه ببيان الدعامة العقلية التى يبنى عليها، والأسس الفكرية التى يقوم عليها بناؤه، ومن هؤلاء ابن قتيبة وابن تيمية، وهما فى سبيل ذلك فرقا بين القرآن وقراءته، فالقرآن الذى يقرأ. . . كلام البارى سبحانه وتعالى، والقراءة هى صوت القارئ الذى يسمع، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ

حتىٰ يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾[1] ولقول النبى ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم» وقد سمع النبى ﷺ أبا موسى الأشعرى وهو يقرأ القرآن، فقال له أبو موسى: «لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيرا».

وإذا كانت القراءة صوت العبد، فهى مخلوقة، كما أن العبد مخلوق.

ومثل القراءة المداد الذى تكتب به المصاحف، فهو ليس كلام الله سبحانه وتعالى، وإن كان المكتوب كلام الله، ولقد قال الله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾[2] ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذى تكتب به كلماته وبين كلماته[3].

١٩ـ هذه هى قراءة القرآن، والمداد الذى يكتب به لا يمارى أحد فى أنها مخلوقة والمروى عن أحمد ذلك، أما ذات القرآن الذى نزل به جبريل على محمد ﷺ فهو كلام الله ﴿نزل به الروح الأمين ﴿١٩٣﴾ على قلبك لتكون من المنذرين ﴿١٩٤﴾﴾[4]، وإذا كان كلام الله سبحانه وتعالى، فهو يتصل بصفة من صفاته تعالت ذاته وصفاته علوا كبيرا، وذلك بألفاظه ومعانيه وعباراته فكلها يتصل بصفات الله سبحانه وتعالى.

والعلماء بالنسبة لصفات الله سبحانه وتعالى على ثلاث طوائف:

(الطائفة الأولى) تنفى أن يكون الله سبحانه متصفا بصفة من صفات المعانى كالقدرة والإرادة والعلم والكلام والسمع والبصر، وإلا كانت صفات الله قديمة بقدم ذاته، فيتعدد القدماء وهؤلاء هم المعتزلة، ويعدون الصفات المذكورة فى القرآن الكريم، والتى سيقت مساق النعت له سبحانه وتعالى أسماء له تعالى لا صفات، وإذا كانت ذات الله سبحانه وتعالى غير متصفة بصفة من صفات المعانى، والقرآن كلام الله سبحانه وتعالى بمعنى أنه خلقه، وأنشأه وجعله دالا على نبوة سيدنا محمد ﷺ بإعجاز العرب عن أن يأتوا بمثله، وعجزهم فعلا عن ذلك، لما فيه من مزايا بيانية ليست فى قدرتهم.

(الطائفة الثانية) طائفة تثبت الصفات للذات العلية، ولكنها تقرر أن الأفعال التى تكون بقدرة الله سبحانه وتعالى مخلوقة له جلت قدرته، فالله سبحانه وتعالى متكلم ولكنه يخلق الألفاظ والمعانى، فالقرآن على هذا مخلوق لله سبحانه وتعالى، كما أن الأشياء كلها مخلوقة لله سبحانه وتعالى بقدرته.

(الطائفة الثالثة) وهى الطائفة السلفية تقول أن الله سبحانه وتعالى متصف بالصفات التى ذكرت فى القرآن الكريم نعتا للذات العلية، فهو متصف بالقدرة والإرادة

---

(١) سورة التوبة: ٦.

(٢) سورة الكهف، ١٠٩.

(٣) مجموعة الرسائل لابن تيمية، جـ ٣، ص ٢١، ٢٢، طبع المنار.

(٤) سورة الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

والعلم والسمع والبصر والكلام، وغير ذلك من الصفات التى جاءت الآثار بها، لا يحكمون بأن الأفعال التى تصدر عن ذات الله سبحانه وتعالى تسمى مخلوقة فلا يسمى القرآن مخلوقا، لأنه قائم بذات الله سبحانه وتعالى. ويقول فى بذلك ابن تيمية : «السلف قالوا لم يزل الله متكلما، إذا شاء، وإن الكلام صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، وهو يتكلم، إذا شاء بالعربية، كما تكلم بالقرآن العربى، وما تكلم فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه فلا تكون الحروف التى هى مبانى أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة، لأن الله سبحانه تكلم بها»(١).

فالأساس أن ما يصدر عن صفات الله تعالى وقدرته أيسمى خلقا، وتطلق عليه كلمة مخلوق، أم لا يسمى خلقا، ولا تطلق عليه كلمة مخلوق؟ فالسلفيون لا يسمونه مخلوقا.

٢٠ ـ وإذا كان القرآن على هذا التقرير غير مخلوق، فهل هو قديم لقدم الله تعالى، إذ إنه قائم بذاته؟ هنا يقرر ابن تيمية أن القرآن ليس بقديم عند أحمد، لأنه لا يعتبر كل ما يقوم بالذات العلية قديما بقدمها، إذ كل ما فعله الله سبحانه وتعالى بإرادته قائم به عنده، ومنها ما هو حادث، بل كلها حادث، وغير هذا المنزع هو منزع الفلاسفة الذى ساقت إليه فروضهم العقلية التى لا تلزم الإسلام والمسلمين، وهى ظنيات تتضافر، فتكون نتائج ظنية.

وينفى ابن تيمية أن يكون مذهب أحمد والسلف قدم القرآن، فقال : والسلف اتفقوا على أن كلام الله منزل غير مخلوق، فظن بعض الناس أن مرادهم أنه قديم العين، ثم قالت طائفة : هو معنى واحد، وهو الأمر بكل مأمور، والنهى عن كل منهى، والخبر لكل مخبر، والله إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وهذا القول مخالف للشرع والعقل(٢).

ولقد بين أنه لا منافاة بين اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام القديم وكون ما يتكلمه غير قديم، فقال :

«وحينئذ فكلامه قديم، مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادى ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته، لم يمتنع أن يتكلم بالياء قبل السين. . . »(٣).

٢١ ـ ويستخلص من هذا كله أن أحمد بن حنبل، ومن سلك مسلكه يقولون إن القرآن غير مخلوق، لا يقولون إنه قديم بل هو حادث بحدوث الكلم من الله سبحانه وتعالى بمشيئته وإرادته عندما يتكلم وأنزل على النبى ﷺ كلامه بالروح الأمين جبريل.

---

(١) الرسائل والمسائل لابن تيمية، جـ ٣، ص ٤٥.   (٢) الكتاب المذكور، ص ١٥٦.
(٣) الكتاب المذكور، ص ١٠٦.

وإذا كان الأمر كذلـك فالمعانى والحقائق لم تكن محل خـلاف، وإنما كان موضع الخلاف أن تطـلق كلمة مخـلوق على القرآن أو لا تطلق، ولذلك حـرر الأستـاذ الإمام الشيخ محمد عبده الكلام فى ذلك المقام، فقال :

«قد ورد أن الله كلم بعض أنبـيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فـمصدر الكلام المسموع عنه سبـحانه لابد أن يكون شأنا من شئونه، قديما بقدمـه، أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القـديم، فلا خلاف فى حدوثه، ولا أنه خلق من خلقه، وخصص بالإسناد لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه، ولأنه صادر عن محض قـدرته ظاهرا وباطنا، بحيث لا مدخل لوجـود آخر فيه بوجـه من الوجوه، سوى أن مـا جاء على لسانه مظهـر لصدوره، والقـول بخلاف ذلك مصـادرة للبداهة، وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغير والتبدل إليه، فإن الآيات التى يقرؤها القارئ تحدث، وتفنى بالبداهة كلما تليت، والقائل بقدم القـرآن المقروء أشنع حالا، وأضل اعتقادا عن كل ملة جاء القرآن نفسـه بتضليلها، والدعوة إلى مخالفـتها : وليس فى القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر فى وجوده ما يمس شرف نسبته، بل ما دعا الدين إلى اعتقاده فهو السنة، وهو ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه، وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة».

«أما مـا نقل إلينا من ذلك الخلاف الذى فـرق الأمة، وأحـدث فيهـا الأحداث، وخصوصـا فى أوائل القرن الثالث من الهجرة، وإباء بعـض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة فى التأدب من بعضهم، وإلا فإنه يجل مقـام مثل الإمام ابن حنبـل عن أن يعتقـد أن القرآن المقروء قـديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه، ويكيفه بصوته»(١).

وهذا الجزء الأخير من قول الإمام صحيح لاشك فيه، فالإمام أحمد لم يقرر قط أن القراءة قـديمة ولا غيـر مخلوقة، ولم يـقرر قط أن القرآن قـديم، إنما الذى قرره أن القرآن غير مخلوق، وقد خرج العلمـاء رأيه على أنه لا يعد ما كان صادرا عن الله قائما بذاته، يقال عنه إنه مخلوق.

وإن ادعاء أن أحـمد قد ذكر أن القـرآن قديم، فإنما أذيعت نسـبته إليـه فى القرن الرابع برواية مجهولة.

ولقد أنكر الذهبى فى تاريخه صحة هذه النسبة إلى أحمد رضى الله عنه.

٢٢ ـ هذه مسألة خلق القـرآن، ورأى أحمد فيهـا، كما حققـه العلماء، وبينوه، ولقد انبنى الكلام فى المسألة كما قلنا على الكلام فى الصفات، وما يقوله أحمد فيها.

---

(١) رسالة التوحيد.

ولقد ذكر أن أحمد يرى الرأى الذى لا تأويل فيه، ولا تشبيه، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بكل وصف جاء فى القرآن الكريم، أو السنة النبوية الثابتة، يصفه بالسمع والبصر والعلم والكلام والحياة، وغير ذلك من الصفات التى جاء ذكرها فى القرآن والسنة، غير باحث عن كيفها، ولكنه جازم بأنه لا يشابه الحوادث فى صفة من الصفات، لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾[1].

وهو بهذا الرأى وسط بين أهل التعطيل الذين نفوا الصفات؟ والمشبهة والمجسمة والحشوية الذين أثبتوا الصفات ولم يقولوا إن التشبيه ممنوع قطعا، بل أثبت الحشوية لله سبحانه وتعالى ما يثبت للآدميين، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

وقد ادعى بعض هؤلاء المشبهة نسبتهم إلى الإمام أحمد، وهو منهم براء، لأنه يقرر فيما يقرر ما جاء به النص القاطع، وهو أنه سبحانه وتعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

٥ - رؤية الله يوم القيامة

٢٣ - هذه مسألة من المسائل التى ثارت فى عصر أحمد رضى الله عنه فإن المعتزلة نفوا أن يُرى الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، لأن الرؤية تقتضى الجسمية، . والجسمية توجب مشابهة الله للحوادث، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء، وقد تأولوا الآيات الواردة فى القرآن التى تدل على الرؤية، مثل قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾[2] وغيرها من الآيات التى تدل بظاهرها على جواز الرؤية، بل على تحقق وجودها يوم القيامة.

ولقد كان المأمون الذى حاول فى آخر حياته حمل الناس على أن يقولوا إن القرآن مخلوق، لا يتجه إلى حملهم على الاعتقاد بعدم الرؤية، وإن كان هذا رأيه الذى يعتنقه لأنه معتزلى ينهج منهجهم، ولكن الواثق أضاف إلى الإكراه على خلق القرآن الإكراه على نفى الرؤية، واستمر ذلك إلى أن كشفت الغمة، وزالت الكربة بمجىء المتوكل.

أما أحمد الذى كان يأخذ بالنصوص، ، ولا يجرى فيها تأويلا، فإنه يؤمن بالرؤية إيمانا كاملا، ولذا جاء فى إحدى رسائله فى بيان عقيدة أهل السنة والجماعة أن الإيمان بالرؤية يوم القيامة جزء من إيمانها، فقال :

«والإيمان بالرؤية يوم القيامة، كما روى عن النبى ﷺ ثبت من الأحاديث الصحاح، وإن النبى ﷺ رأى ربه فإن ذلك مأثور بحديث صحيح، رواه قتادة عن عكرمة، عن عبد الله بن عباس، ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن إياس، ورواه على بن زيد عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس، والحديث عندنا على ظاهره كما

---

(١) سورة الشورى : ١١.
(٢) سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣.

جـاد عن النبي ﷺ، والكلام فـيـه بدعـة، ولكن نؤمن به على ظاهره ولا نناظر فـيـه أحدا»[1].

ونرى من هذا الشأن أن أحمد يؤمن برؤية الله يوم القـيامة، لأن النصوص جاءت بهـا وأن النبى ﷺ رأى ربه، ولكنه إذ يؤمن هذا الإيمـان لا يحاول معـرفة الحـال التى تكون عليها الرؤية، وكونها من خواص الأجسام، أو بحـال لا تكون فيها جسمية، ولا شبه جسمية، ويرى المناظرة فى ذلك، وتحـرِّى هذه العقليات بدعة من القول لا يخوض فيها ولا يناظر حولها، ولكنه يؤمن بأنها تكون بطريقة لا تؤدى إلى أن يكون الله مشابها للحوادث، لأنه سبحانه ﴿ليس كمثله شىء﴾ أما حقيقـة الرؤية وكيف تكون فهذه هى الشقة الحـرام التى يتحامى النظر فيـها، والولوج إليها، ورأى أحـمد فى هذا وسط بين الذين نفوا الرؤية نفيا باتا، لا يأخذون بالحديث الذى أثبتها يوم القيامة لأنه من أحاديث الآحاد، ولا يؤخذ به فى العقائد ـ وبين الذين أثبتـوا الرؤية كرؤيتنا للأشخاص والأشياء مما يجعل الله سبحانه وتعالى فى مكان، كالأجسام، وهؤلاء هم الحشوية والمجسمة،وقد أخذ رأى أحمد هذا جماهير المسلمين.

٢٤ ـ ونرى أحمد فى مسلكه قد اعتمد على السنة ولم يعتمد على القرآن وحده، لأن القرآن الكريم قـد ورد فيه آيتان همـا فى ظاهرهما متعـارضتان : (إحداهمـا) قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ (والأخرى) قـوله تعالى : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2] وأحمد فى مسلكه لا يجعل القرآن عضين، فلا يضـرب بعضه ببعض، فاستعان بالسنة، وفـيها الفصل، وعلى ذلك أثبت الرؤية يوم القيامة، ولعله جعل النفى فى الآية الثانية إنما هو فى الدنيا، ولقد سلك هذا المسلك ابن قتيبة فى اختلاف اللفظ، فقـد قال بعد أن ذكر الآيتين السابقتين، وقوله تعالى لموسى : ﴿لن ترانى﴾ «إنه أراد لا تدركـه الأبصار فى الدنيـا، وأراد لن ترانى فى الدنيا، لأنه تعـالى احتجب عن جمـيع خلقه فى الدنيا وتجلى لهم يوم الحـساب، ويوم الجزاء والقصـاص، فيرونه، كمـا يرى القمر فى ليلة البـدر، لا يختلفون فيـه، كما لا يختلفون فى القمر، وحديث رسول الله ﷺ مقـصور على الكتاب، ومفسر له، والخبر فى الرؤية من الأخبـار التى لا يدفعـها إلا جاهل أو مـعاند ظالم، لتـتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات، فلما قال عز وجل : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ وجاء عن رسول الله ﷺ : «ترون الله يوم القيامة» لم يخف على ذى نظر أنه فى وقت دون وقت. .»[3]

٢٥ ـ هذه جملة من آراء أحمـد فى الموضوعات التى خاض فيـها علماء الكلام، وأثاروا حولها المشكلات فى هذا العصر، وتراه فيها التزم فى دراستها المنهاج الذى التزمه فى دراسة الفقه، وقد اعتصم فيها عن الشطط، ومجاوزة الحد، بأمرين.

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١٧٣. (٢) سورة الأنعام : ١٠٢.
(٣) المناقب، ص ١٦٥.

(أحدهما) أنه التزم النصوص لا يعدوها، ولا يؤولها، ولا يفسرها بغير ظاهرها،وإن احتاج فهمها إلى الاستعانة بأمر من خارجها، لا يتخذ من العقل المجرد معينا، بل يتخذ المدد والمعين من السنة، يفسر بها الكتاب، ولا يضرب بعضه ببعض، كما كان يرمى المتكلمين الذين أثاروا المشكلات فى عصره.

(ثانيهما) أنه فيما أثبت لله من صفات جاءت بالكتاب، أو جاءت بها السنة النبوية، كان حريصا على نفى المشابهة بين الله تعالى وخلقه، استمساكا بقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شىء﴾ فهو فى إثبات الصفات وإثبات الرؤية كان حريصا على أن ينفى المشابهة بين الله سبحانه، وأحد من خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

آراؤه فى السياسة

٢٦ ـ ولقد كان مسلك أحمد فى دراسته لبعض النواحى المتصلة بالسياسة رجلا يتبع الأثر، ولا يتجانف عن مسلكه، وكان بالنسبة لآرائه فى الصحابة يتبع المنقول وما كان عليه الكثرة من الصحابة والتابعين، رضى الله عنهم أجمعين، فهو فى هذا أثرى، كشأنه فى كل ما كان يتجه إليه من دراسات.

وفى شأن الخلافة والخليفة، وممن يختار، وكيف يختار ـ كان رجلا واقعيا يتجنب الفتن، ويجتهد فى أن يكون شمل المسلمين ملتئما، ويؤثر الطاعة لإمام متغلب ـ ولو كان ظالما ـ على الخروج على الجماعة.

ويتشابه نظر أحمد فى مسائل السياسة ونظر الإمام مالك رضى الله عنه. فهما يتفقان فى ترتيب منازل الصحابة، ويتفقان فى اختيار الخليفة، ويتفقان فى أن الخروج على الخليفة، ولو كان ظالما لا يجوز، لأنه يرتكب فى فتن الخروج من الظلم ما لا يرتكبه الحاكم المستبد من ظلم.

وإذا كان ثمة من فرق بين الإمامين فى هذا فهو أن مالكا رضى الله عنه عاين فتن الخروج، والاضطراب فى عصور الانقلاب، وكانت فى عصره الفتن وقريبة منه، أما أحمد فلم يعاين الفتن كثيرا، ولم يكن فى عصره، قريبا منها، ولم يشهد إلا الفتن التى كانت بين الأمين والمأمون، وقد رآها انتهت إلى شر لا إلى خير، وإلى تغلغل النفوذ الفارسى، وظهور النحل المختلفة، والابتداع فى الدين، وسيطرة الابتداع على الحاكمين، وأنه كان فريسة لذلك النوع من الحكم الظالم، ونزل به من الضرب والحبس والتضييق ما يثير كل حليم، ويزرع حب النقمة فى القلوب، ويولد الحقد والإحن ـ وكان هذا من شأنه أن يجعله مؤيدا للخروج على الحكام، وكان رأيه يستمد من إحساسه، ولكنه ما جعل حكمه تبعا لهواه، ولا رأيه تبعا لما كان يأخذه على حكام عصره، بل استمد رأيه فى الخلافة والخروج عليها من السنة، وعمل السلف، والمصلحة

الاجتماعية العامة، بل تلك الأحاسيس الخاصة، فقد كان ينهى عن الخروج ويعتبره بغيا مهما تكن حال الخليفة، ولو كان قاتله، ومن صب عليه سوط العذاب.

٢٧ ـ هذه إشارة نبينها بعض التبيين؟ فنتكلم عن رأيه فى الصحابة، وترتيب درجاتهم ومن يسب أحدا منهم، ثم رأيه فى طريق اختيار الخليفة، والخروج عليه والجهاد معه والائتمام به، وهكذا.

٢٨ ـ وبالنسبة للصحابة هو يجلهم، ولقد جاء عنه أنه كان يرى أن من يسب أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ مشكوك فى إسلامه، أو ليس من أهل الإسلام، فقد روى عنه عبد الله ابنه أنه قال : قلت لأبى : من الرافضى؟ قال : الذى يشتم، أو يسب أبا بكر وعمر، وسألت أبى عن رجل يشتم رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال : ما أراه على الإسلام»(١).

ولقد روى عنه أنه قال : إذا قال رأيت رجلا يذكر أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ، بسوء فاتهمه على الإسلام(٢).

هذا رأيه فيمن يسب الصحابة، يتهمه فى دينه، ويوسع مع ذلك فى معنى الصحابى، فيقول : «كل من صحبه سنة، أو شهرا، أو يوما، أو ساعة، فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وسمع منه، ونظر إليه ولو نظرة، فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال، كان هؤلاء الذين صحبوا النبى ﷺ أفضل من التابعين بصحبتهم، ولو عملوا كل أعمال الخير، ومن انتقص أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ، أو بغضه لحدث كان منه، أو ذكر مساويه ـ كان مبتدعا، حتى يترحم عليهم جميعا ويكون قلبه سليما لهم»(٣).

وتراه فى هذا يرمى من لم يخلص للصحابة بقلبه، مع أنه يسبهم بلسانه بأنه مبتدع، والمبتدع عنده متهم فى دينه.

٢٩ ـ هذه نظرته إلى الصحابة عموما، وأما ترتيب منازلهم، فهو أيضا متبع للسلف من الصحابة والتابعين، فهو يرى أنهم فى الفضل مرتبون، ويقول فى هذا الترتيب : «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان ابن عفان، فقدم هؤلاء الثلاثة، كما قدم أصحاب رسول الله ﷺ، لم يختلفوا فى ذلك، ثم بعد هؤلاء أصحاب الشورى الخمسة : على، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد. وكلهم يصلح للخلافة، وكلهم إمام».

ويعلق على هذا الخبر ابن الجوزى، فيقول : «يذهب فى ذلك إلى حديث ابن عمر «كنا نعد، ورسول الله ﷺ حى، وأصحابه متوافرون، أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت»(٤).

---

(١) المناقب، ص ١٦٥.
(٢) المناقب، ص ١٦٠.
(٣) المناقب، ص ١٦١.
(٤) المناقب، ص ١٦١

وبعد أصحاب الشورى الـذين ذكرهم ـ أهل بدر من المهاجرين، ثم أهل بدر من الأنصـار من أصحـاب رسـول الله ﷺ على قدر الـهجـرة، والسـابقة أولا، ثم سـائر الصحابة.

وقد سقنا هذا لنعرف عـقلية أحمد، ومقدار استمسـاكه بالأثر، واتباعه، وإن لم يكن لذلك التفضيل ثمرة عملية، وهو فى حقيقته دراسة تاريخية.

ونراه فى هذا يقف موقفا وسطا أيضا بين إمامين بالنسبة لمراتب الخلفاء الراشدين، فأبو حنيفة فى رواية صحيحة عنه يفضل عليا على عثمان رضى الله عنه، وقد بينا ذلك فى دراسته، ومالك يعد السبق فى ثلاثة : أبى بكر، وعمر، وعثمان، ثم يذكر أنه بعد ذلك يستوى الناس، أما أحمد فإنه لا يعد سبق الإسلام فى سائر الناس، بل يجعله فى أصحاب الشورى الخمسة بعـد رفع عثمان رضى الله عنه، والناس بعد ذلك دونهم على مراتب بينهم.

ثم نرى أحمد يعـترف بخلافة على رضى الله عنه، ويراها خـلافة ويصرح بذلك فيـقول : «من لم يثبت الإمـامة لعلى، فـهو أضل من حمـار . . . سبحـان الله! يقيم الحدود، ويأخذ الصـدقة، ويقسمها بلا حق وجـب له، أعوذ بالله من هذه المقالة، نعم خليفة رضيه أصحاب رسول الله ﷺ، وصلوا خلفه، وغزوا معه، وجاهدوا، وحجوا، وكانوا بيسمونه أمير المؤمنين راضين بذلك غير منكرين، فنحن له تبع»(١).

ويشتد فى الدفاع عن على رض الله عنه عندما نجد أحدا يمسه أو يمس خلافته، وذلك لأنه فى عهد المتوكل قد كثر الطعن فى ذلك الإمام العادل سيف الإسلام، إذ كان المتوكل ناصبـيا، أى من الذين يناصبون علـيا العداوة، ويطعنون فيه، فـكان أحمد يرد أقوالهم، ويذكر خلافة على، ومناقبه رضى الله عنه، فيقول: «إن الخلافة لم تزين عليا، بل على زينها» ويقول : على بن أبى طالب من أهل بيت، لا يقاس بهم أحد، ويقول: ما لأحد من الصحابة من الفضائل بالأسانيد الصحاح مثل ما لعلى رضى الله عنه(٢).

وتراه فى هذا يعرف فـضل على رضى الله عنه، ويشتـد فى الدفاع عن أبى بكر وعمـر وعثمـان، ويروى فضائل على فى الصـحاح، ولكنه عند ترتيب الدرجـات يتبع الترتيب الذى وضعه الصـحابة لا يعدوه، ولا يتجاوزه، وهو فى هذا كشيـخه الشافعى يروى فضائل عـلى، ومناقبه، ويحبه، وعنـد التفضيل يقدم أبا بـكر، يقول: «إن الأمر ليس على ما تحب».

ومع هذا الاعتقاد فى على والدفاع عنه، ما كان يسمح لنفسه بالطعن فى خصومه من الصحـابة، وإن كان يعـتقد أنه على الحق رضى الله عنه، سـئل عمـا كان بين على

---

(١) الكتاب المذكور.

(٣) المناقب ص ١٦٣.

ومعاوية فقال : «ما أقول فيهم إلا الحسنى. . . رحمهم الله أجمعين، ومعاوية، وعمرو ابن العاص، وأبو موسى الأشعرى، كلهم وصفهم الله تعالى فى كتابه، فقال : ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾(1).

وكان لا يسمح بالجدل في : أيهما كان على حق، وقد سأله هاشمي عن رأيه فيما جرى بينهما، فأعرض عنه، فلما أعلم بأنه من بني هاشم أقبل عليه بعد الإعراض، وقال له : اقرأ : ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(2).

وتراه فى هذا يجل عليا،ولا يطعن فى معاوية، ويقرر أن عليا كان على الحق عندما يكون الأمر يحتاج إلى بيان فقهى، فقد اتهم الشافعى فى حضرته بأنه شيعى، لأنه أخذ أحكام البغاة من قتال على لمعاوية والخوارج، فيقول أحمد : «إنه أول إمام من الصحابة ابتلى بالخروج» فهو يقرر بأن أخذ أحكام البغاة من قتال على لمعاوية ليس فيه نقد الشافعى، وفى ذلك الحكم ضمنا على معاوية بأنه كان باغيا، ولقد قال النبى ﷺ لعمار بن ياسر : تقتلك الفئة الباغية، وقد قتلته فئة معاوية، فتعين الباغى بهذا الأثر النبوى الكريم.

لكن أحمد مع هذا الاعتقاد رأى طائفة من الصحابة مع معاوية، فكف عن ذكره، والمناقشة فى شأنه، لأنه يسير دائما فى الطريق الذى يسلكه الصحابة لا يعدوه، ولا يتجه إلى غيره.

٣٠ ـ هذه آراء أحمد فى الصحابة وترتيب درجاتهم، وقد رأيناه رجلا يتبع الأثر والنقل، وما سلكه الصحابة، ولننتقل بعد ذلك إلى رأيه فى اختيار الخليفة.

وفى هذا المقام لا نجد لأحمد طريقا بينا واضحا لاختيار الخليفة، ولا بيانا صريحا للبيت الذى يختار منه الخليفة، إلا أنه يرى فيما نحسب أن نظام اختيار الخليفة القائم لمن يكون بعده نظام صالح، فإنه قد ورد به الأثر، فالنبى قد أشار إشارة من غير عبارة باختيار أبى بكر للصلاة، وهو ﷺ مريض، وأبو بكر قد اختار عمر خليفة من بعده، وعمر قد اختار واحدا من ستة، وترك للمسلمين أمر تعيين ذلك الواحد، وما دام أحمد يسلك مسالك الصحابة، فلابد أنه يرى هذه صالحة، لأن الصحابة قد اتبعوها.

وإن هذا الاختيار الذى تكون فيه محاباة لقريب لا يمنع المبايعة العامة على السمع والطاعة من جماهير المسلمين، وعلى من يختار الخليفة السابق أن ينال هذه المبايعة قبل أن يتولى سلطته، إذ المبايعة شرط لتوليها، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن اختيار الخليفة السابق لخلفه غير ملزم، بل هو اقتراح من مخلص للإسلام والمسلمين، ولهم أن يقروا

(1) سورة الفتح، ٢٩. (2) سورة البقرة : ١٤١.

الاختيار أو يردوه، وفى الاقتراح مصلحة وهو توجيه للعقول قبل أن تستولى عليها الفرقة والانقسام.

وأحمد كسائر الفقهاء كان يرى جواز هذه الطريقة، بل لعله يؤثرها على غيرها لأنها مسلك الصحابة، وقد أقر جواز غيرها.

ولقد استحسن هذه الطريقة ابن حزم الأندلسى، وقال إن جوازها قد اتفق الفقهاء عليه، ولذلك قال :

«لم يختلفوا فى أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت، إذا قصد به حسن الاختيار للأمة عند موته، ولم يقصد بذلك هوى» وبعد سرد الطرق المختلفة يعلن اختياره لهذه الطريقة، فيقول : «أفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماما بعد موته، وسواء فعل ذلك فى صحته أو فى مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، كما فعل رسول الله ﷺ بأبى بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا الوجه نختاره ونكره غيره» ويقول : «إن مات الإمام، ولم يعهد إلى أحد يبادر رجل يستحق الإمامة فيدعو إلى نفسه، كما فعل على رضى الله عنه، إذ قتل عثمان، وكما فعل ابن الزبير».

٣١ ـ وإذا كان أحمد يقر ذلك الطريق الذى سلكه أبو بكر رضى الله عنه، بل نرجح أنه يختار عنده سلامة الخليفة الذى يعهد إلى غيره من الهوى، فإنا نراه يقر أخذ الخلافة بالتغلب إن أطاعه الناس ورضوا به، وهو فى هذا يسلك مسلك شيخه الشافعى فى اعتباره إمامة المتغلب، ويسلك مسلك مالك فى اعتباره إمامة المفضول.

ولننقل العبارات الدالات على ما نقول من كلامه، فقد قال فى إحدى رسائله رضى الله عنه :

«السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولى الخلافة فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمى أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسمة الفىء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه، برا كان أو فاجرا، وصلاة الجمعة خلفه، وخلف كل من ولى جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك الآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شىء إذ لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلى معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن فى صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له الخلافة بأى وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ـ فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»[1].

---

(١) المناقب لابن الجوزى، ص ١٧٦.

٣٢ ـ هذه أقوال أحمد ناطقة نطقا صريحـا بأنه يرى أن الإمامة كما تكون بالرضا السابق على التولية وتجيء الولاية تابعة له، قد تـكون بالغلب بأن يتغلب شخص بسيفه على المسلمين، ويتولى أمـورهم فيطيعوه، فتكون العـافية للجماعة الإسـلامية فى عدم الخروج عليـه، وإصلاحه بالأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو صـريح فى وجوب طاعة البر والفاجر، ووجوب الإخـلاص له في السر والعلانية، وصريح في أن الخروج عليه بغى، وشق لوحدة الجماعة، وخروج على السنة، وميل إلى البدعة.

وظهر أن أحمد مـا كان يرى الطاعة فى أمر قد محض للمعـصية، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصيـة الخالق، ويؤخذ ذلك من أفعاله، لا من أقواله، فـالمعتصم والواثق، ومن قبلهـما رسل المأمون حاولوا حـمله على أن يقول فى القرآن غيـر ما يعتقـد، فما أجابهم إلى ما طلبوا، ورضى بالعذاب الهون دون أن يجيبهم إلى ما يقولون، ولـم يكن فى ذلك النوع من المخـالفة للسلطان خـروج، ولا دعوة إلى الخـروج، لأن الخروج أن يجاهر بعـصيانه ويقـاتله، والدعوة إلى الخروج تحريض النـاس على العصيان والقـتال، وبث روح التمرد فى النفـوس ولم يكن فى امتناع أحمد عن أن يقول مقـالة الخليفة فى أمر القرآن شىء من ذلك، إنما هو الاستمساك بالعروة الوثقـى فى نظره، والصبر على المحنة فى سبيلها، وإن جار السلطان وظلم فطاعـته واجبة، ولذلك يقول فى بيان بعض ما تدعـو إليه السنة : «الصـبر لواء السلطان على مـا كان منه من عـدل أو يخرج على الأمراء بالسيف، وإن جاروا»[1].

فالـذى ينهى أحمـد عنه هو الخروج بالسـيف، أو ما يؤدى إلى ذلك، وليـست الطاعة تتـقاضى الطائع أن يقـول كل ما يرضى الخليـفة بالحق وبالبـاطل، فإن ذلك هو الرياء والنفاق.

٣٣ ـ وإذا كان أحـمد يحث على الـطاعة ولزوم الجـماعة، وينهـى عن الخروج بالسيف أو مـا يؤدى إليه، فأى طريق يـرى سلوكه لحمل الولاة والأمـراء على العدل، واجتناب الظلم؟ لقد كـان مالك رضى الله عنه يرى ما رآه أحمـد من بعده، ولكنه كان يرى أن النصح لأئمـة المسلمين هو الطـريق المثلى لحملهم على العـدل، وإقامـة السنة، ولذلك اختلط بهـم، ونصح لهم، وقام بواجب الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر، من غيـر مداجـاة ولا إدهان فى القول، ولاشك أن هذه الطريق قـد تنتج نتائج حـسنة فى الجملة إذا فتح ولى الأمر بابـه للمخلصين، ونطقوا بالحق، وفتح أذنيه لسـماعه، وقلبه لوعيه، إنه بتـوالى النصح والإرشاد قد يكون السير بـالحكم فى مدارج الكمال، وإن لم يكن النصح وحده كافيا لبلوغ أقصى الغاية.

ولكنا نرى أحـمد لم يتصـل بالخلفاء، ولم يؤثر عنه أنه عـمد إلى دعـوة الأمراء والحكام إلى الامتناع عن الظلم، وإلى توجـيههم إلى إقامة السنة، بل كان مـوقفه منهم

---

(١) المناقب ص ١٧٦.

سلبيا، لا يسايرهم فيما هم فيه، ولا يدعوهم بالقول إلى غيره، فهل كان ذلك ناشئا من أنه كان يمتنع عن الخوض فى السياسة ومعالجة شئونها، وترك الأمر والدعوة إلى السياسة الصالحة للصالحين من أهل الخبرة فيها وخصوصا أنه وجد الأمور معقدة؟.

لعل ذلك هو الذى حمله على ذلك المسلك، ولعله أيضا قد وجد أن النصيحة لا تصادف القلوب الواعية، ولما استيأس من الإجابة، لغلبة المعتزلة، وأهل الأهواء على قلب الخليفة، كفى نفسه مؤنة الردود الجافة، وهل يترك هو وأشياعه أمور الأمة هملا لا نصيحة ولا هداية، يظهر أنه كان يرى رأى الحسن البصرى من أن صلاح الرعية يؤدى لا محالة إلى صلاح الراعى، وأن الحاكم مظهر الشعب، فإذا استقام الشعب على الجادة وأقام السنة، واستمسك بأوامر الدين كان الحكام الصالحون، ولذلك كانت جهوده كلها لإحياء السنة وحث الناس على القيام بحقها، وكانت أقواله وأفعاله وسمته وسلوكه داعية قوية مؤثرة للصلاح والاستقامة، والحكام لون الشعب الذى يظهر.

٣٤ ـ هذا رأى أحمد فى الطاعة، وقد بينا من قبل ما نظنه رأيه فى اختيار الخليفة وطريقة اختياره، ولم نره يصرح بأن الخلافة تكون فى بيت من بيوت العرب، أو قبيلة من قبائله، كما ذكرنا أن مجموع كلامه يدل على أن الناس إن بايعوا بأى حال ـ كان المبايع خليفة، ولو كان من غير العرب، أو من غير قريش، فطاعته واجبة، والجهاد معه واجب، وإقامة الجمع والأعياد، وسائر الصلوات، وتنفيذ الحدود تحت ظله واجبات أيضا، ليقوم عمود الدين، ولأنه يجوز إمامة المفضول كما قلنا.

ولكن ألا يرى بيتا قد اختصته السنة بمزية الأفضلية؟ يظهر أنه كان يرى الحديث «قدموا قريشا ولا تقدموها» وقد فسره أن التقدم المراد فى الحديث خاص بالخلافة، فقد روى أن إبراهيم الحربى أحد تلاميذه سأله عن معنى التقدم فى هذا فقال إنه فى الخلافة[1].

وإذا كان إمام السنة على علم بهذا الحديث، فهو بلا ريب يأخذ به، ويرى أن قريشا أولى بالخلافة من غيرهم لأن الناس نهوا عن التقدم عليهم فيها، وهو نهى عام يعم ولا يخص، ولكنه كما قلنا يرى جواز إمامة المفضول منعا للفتن، واتباعا للصحابة الذين سايروا معاوية، وبذلك يجمع بين السنة والعمل، جزاه الله خيرا.

حديث أحمد وفقهه

٣٥ ـ هذا هو الغرض المقصود من دراستنا، وقد ذكرنا عرضا آراءه فى السياسة وحول العقائد، لأنه قد اضطر تحت سلطان الفكر فى عصره، وملابسات الزمان، والمجادلات التى أثارها المعتزلة، ومن ورائهم الخلفاء أن يتكلم فيها، وكان من كلامه

---

(١) المناقب، ص ٥٠٢.

يتجنب الخوض مع أصحاب الأهواء وغيرهم، بل كان يذكر رأيه عرضا عند سؤال سائل أو استرشاد مسترشد، إذ كان إماما يقتدى به، ويرشد، ويدعو إلى ما يراه سبيلا للهداية، إن طلب إليه ذلك، فتكلم ولم يخض، وأبدى رأيه، ولم يجادل، وصبر على البلاء فى رأيه ولم يناضل، فكان بذلك التقى الندب المحتسب، أما فى الفقه والحديث فذلك هو مقامه، وما نصب نفسه له، واتجهت مواهبه كلها له، اتجه إلى الحديث، ومعرفة آثار الصحابة وأخبارهم، وفتاويهم وأقضيتهم، ومن أقضية الرسول، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم اقتبس الفقه، وبذلك الطريق المستقيم اتجه إليه، فكان فقهه مأثورا أو قريبا منه، ولما التقى بالشافعى فى صدر حياته، تعلم منه ضوابط الفهم الصحيح للكتاب، والمقابلة بين الأصول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وبعبارة عامة تعلم منه كيف يكون الاستنباط، وكيف يستخرج أحكام الفروع من مصادر الشرع الأولى.

ولكن ذلك الذى تعلمه من الشافعى، ورأى منه عقله، أنه مثال عظيم لا يصح أن يفوت طالب علم الكتاب والسنة، قد هضمه على طريقة تمثيله فى نفسه، فإن العالم يستقى من ينابيع العلم المختلفة، ويهضمها ويكون غذاء صالحا، ثم يأتى بثمرات ما تغذى به علما خالصا يتفق مع كونه،وشخصه، وإن كان غذاؤه منها، لذلك تلقى أحمد علم الشافعى وكله فقه وطرائق استنباط وتغذى به وكان ثمرته أن استطاع أن يدرس السنة والآثار دراسة قويمة، ويسلك فى فقهه طريق الأثر، فإن لم يعلم أن فى المسائل التى يستفتى فيها قضية لصحابى أو تابعى، قارب، ولم يباعد، فكان فقهه بذلك آثارا، أو محاكاة صحيحة لآثار، أو مقاربة لها، فكان الفقه الأثرى فى حقيقته وفى منحاه، وفى مظاهره.

٣٦ ـ لذلك يحق لنا أن نقول إن أحمد إمام فى الحديث، ومن طريق هذه الإمامة فى الحديث والآثار كانت إمامته فى الفقه، وإن فقهه آثار فى حقيقته ومنطقه ومقاييسه وضوابطه ولونه ومظهره، ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبرى أن يكون فقيها، وعده ابن قتيبة فى المحدثين، ولم يعده من الفقهاء، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو قريبا منها، ولكن النظرة الفاحصة لدراساته وما أثر عنه من أقوال وفتاوى فى مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقيها غلب عليه الأثر ومنحاه.

ومهما يكن حكم العلماء على أحمد من حيث كونه فقيها، فإن بين أيدينا مجموعة فقهية تنسب إليه وروايات مختلفة ومتحدة ذات سند مرفوع تحكى عنه، وقد تلقاها العلماء بالقبول، وإن كان بعضهم منذ القدم قد أثار حولها غبارا وإن لم يحجبها، ولم يطمسها، فإن العين عند الدراسة تواجهه فى كشف الحقيقة من ورائه.

٣٧ ـ ولماذا ثار ذلك الغبار حول الأمر الذى تلقاه العلماء بالقبول، وتوارثوه، على أن نسبته إلى أحمد صحيحة!

الجواب عن ذلك أن أحمد رضى الله عنه كان ينهى أولا أصحابه وسامعيه عن كتابة غير الحديث، وكان يرى فى أول أمره أن كتابة غير الحديث بدع من الناس، إذ كيف يجمع القرطاس بين كلام رسول الله ﷺ وكلام سائر الناس، ولأنه رضى الله عنه كان يخشى انصراف الناس عن علم الحديث والآثار، إذا دونت آراء الفقهاء، فيتدارسون كلامهم فى الفروع، وما استخرجوه من حلول للمسائل التى تقع، ويستغنون بذلك عن علم الحديث، ومتابعة الرواية، وتتبع الآثار، وكأنه كان يتوقع ما حدث للناس من بعد، ويخشاه، فإن فريقا كبيرا منهم قد استطابوا دراسة آراء الأئمة فى الفروع، وعكفوا عليها، وروايتها عن أصحابها، بدل أن يرووا الحديث والآثار ويتبعوها.

ولقد كان يرى أن الفقهاء يختلفون فى تخريجاتهم الفقهية، ونظراتهم، فلو دوّن كل ذلك لكان الناس فى حيرة فى نظره، لأن هذا العلم فى نظره دين، وما يجب أن يكون دين الله عضين وأقوالا متفرقة وآراء متضاربة.

من أجل ذلك كله أثر عنه النهى عن أن تكتب عنه فروع فقهه قط، وكان يقول فى كتب غيره ناهيا عن قراءتها : «لا تنظروا فيما وضع إسحاق ولا سفيان ولا الشافعى ولا مالك، وعليك بالأصل» وسئل عن ناس من أهل الحديث يكتبون كتب الشافعى فقال : «لا أرى لهم ذلك» وسئل عن كتب أبى ثور، فقال : «كتاب ابتدع فهو بدعة، وعليكم بالحديث».

ويظهر أنه لم يستجز فى أول تصديه للحديث إلا نقل موطأ مالك، لأنه كتاب حديث، وإن كان فيه فقه.

وكان يكره أن تنقل عنه فتاويه بالشفاه، بعد أن كره وضعها فى الكتاب، ويروى أنه بلغه أن أحدا ممن التقوا به يروى عنه مسائل بخراسان فصاح فى أصحابه : اشهدوا أنى قد رجعت عن ذلك كله[1].

٣٨ ـ ومع صدق هذه الأخبار التى نقلت عنه فى النهى عن رواية الفتيا عنه والاقتصار على رواية الحديث، نرى أخبارا أخرى تدل على أنه كان يجيز ذلك النقل بالكتاب والمشافهة، بل إنه كان يراجع المكتوب أحيانا، ويتقبل تلك المراجعة.

والتوفيق بين النقلين أن نقول أن أحمد كان فى صدر حياته ينهى أن ينقل عنه غير الحديث، لأنه ما يستجيز لنفسه أن تنشر عنه فتاويه، لأنه يرى الإفتاء نوعا من الابتلاء ينزل بالفقيه، فيضطر إلى أن يذكر حكم الأمر الذى لم يرد فيه نص صريح عن النبى ﷺ، ولا فتوى فى موضوعه عن أصحابه فيفتى حيث لا يكون نص متبع، وذلك ما كان يرى أحمد أنه لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، وما يذكر ضرورة لا ينشر،

---

(١) راجع هذا وما يشبهه فى المناقب لابن الجوزى، وهذا الراوى هو إسحق بن منصور المروزى وسنبين أن أحمد أقر ثانيا ما روى.

وهو ابتلاء لا يحسن التوسع فيه، ولا الاسترسال، أما إذا كان فى موضوع الإفتاء حديث أو أثر، فذلك اتباع، ونشر للحديث، وهكذا كان أحمد فى مبدأ تصديه للفتوى والتحديث، ولكنه اضطر فى آخر أمره أن يجيز كتابة فتاويه، بل نشرها، يروى أن عبد الملك بن عبد الحميد الميمونى المتوفى سنة ٢٧٤هـ أحد أصحاب أحمد قال : «سألت أبا عبد الله عن مسائل نكتبها، فقال : أى شىء تكتب يا أبا الحسن، فلولا الحياء منك ما تركتك تكتبها وإنه علىّ لشديد، والحديث أحب إلى منها، قلت : إنما تطيب نفسى فى الحمل عنك، إنك تعلم أنه منذ مضى رسول الله ﷺ، قد لزم أصحابه قوم ثم لم يزل يكون للرجل أصحاب يلزمون ويكتبون. قال : من كتب؟ قلت : أبو هريرة، وكان عبد الله بن عمر يكتب، فقال لى : فهذا الحديث! فقلت له : فما المسائل إلا حديث، ومن الحديث تتشقق»[1].

فهذا الكلام يدل على أمرين (أحدهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يكره أن تنقل عنه المسائل، وأنه استحيا أن يمنع من يكتبها، فكتبت عنه تحت سلطان الاستحياء. (ثانيهما) أن صاحبه ما زال به حتى استطاب ذلك، وزال عنه كرهه له، أو خف ذلك.

ولقد ورد أيضا فى كتاب (المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد) أن إسحق بن منصور الكوسج المروزى المتوفى سنة ٢٥١هـ نقل، وإن الإمام أحمد راجع المسائل التى نقلها عنه فجمع إسحق تلك المسائل فى جراب، وحملها على ظهره، وخرج راجلا إلى بغداد، وهى على ظهره وعرض خطوط أحمد عليه فى كل مسألة استفتاه فيها، فأقر له بها ثانيا وأعجب أحمد من شأنه[2].

٣٩ ـ وينتهى بنا الأمر فى هذا إلى أن أحمد كان يعد نفسه محدثا قبل كل شىء، وإن فتاويه ينبغى أن تكون كلها من نبع الأثر، لا يفتى إلا به، فلما ابتلاه الله بالاستفتاء فى حوادث لم يقع من الصحابة نظيرها، اضطر إلى الفتوى باجتهاده ورأيه، واعتقد أن هذه ضرورة تقدر بقدرها، ولا يصح أن تنقل عنه، لأنها ضرورة لا تتجاوز موضعها، ولا يصح أن يجرى فيها القياس، ولا أن تنشر، ولكن أصحابه ما زالوا به حتى رضى بأن تكتب عنه فتاويه وأن تنشر تلك الفتاوى بين الناس، وأنه خير للناس أن يأخذوا بفتاوى قد تشققت من الحديث، والاقتداء فيها واضح، والاتباع بين ـ من أن يأخذوا بفروع فقهية لم تكن قوية الصلة بالحديث والأثر مثل فتاويه، لأن أصحابه لم يكونوا فى مقام الحديث، كمقام أحمد فيه وإمامته.

ومن نهى أحمد عن الكتابة، واضطراب المصادر فى إجازته، وكثرة المروى واتساع أبوابه، حتى لقد جمعت فيه المجلدات الضخمة ـ قد ثار الغبار، ولكنه غبار لم يثبت عند أهل النظر السليم الدقيق.

---

(١) المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٣٢٣ تاريخ ـ الجزء الأول، ص ٢٠٠.
(٢) راجع الكتاب المذكور ص ١٤٩.

ومهما يثر من الغبار حول المرويات الفقهية عن أحمد، فإن الأجيال قد توارثت تلك المجموعة الفقهية المنسوبة إليه، وتدارسها الناس، وتكون من مجموعها الفقه الحنبلى، وضبطت بقواعد جامعة، وتكون منها منطق فقهى هو الأثر، أو ما ينحو نحو الأثر، أو ما يتشقق من الأثر، على حد تعبير بعض أصحاب أحمد.

٤٠ ـ وخلاصة القول أن أحمد المحدث قد أثر عنه المسند الذى جمعه ونقله إلى الأخلاف فى كتاب لا مجال للريب فى نسبته إليه، وقد رواه عنه الثقات، وقد كتبه كما هو، وأملاه على أصحابه وتلاميذه، وكان حريصا كل الحرص على تحريره؛ ليكون للناس إماما، كما جاء فى بعض تعابيره عنه.

أما أحمد الفقيه، فلم يكتب كتابا فى الفقه، ولم يمل على أصحابه شيئا فيه، بل كان يبغض أن ينقل عنه شىء فيه أولا، ثم حمله أصحابه على أن يجيز نقل فقهه، وربما أمضى بتوقيعه فتياه تصديقا على نقلها، وإقرارا بصحة نسبتها إليه، لتتحرى الصحة فى الأخذ عنه.

ولنبتدئ الآن بالكلام فى المسند.

المسند

٤١ ـ المسند هومجموعة من الأحاديث التى رواها أحمد رضى الله عنه، وضرب فى مناكب الأرض ساعيا جاهدا فى جمعها، والمسند هو خلاصة ما تلقاه أحمد رضى الله عنه من الأحاديث، ودونها بإسنادها، ولذلك يبتدئ جمعه من وقت أن ابتدأ يتلقى الحديث، فى السادسة عشرة من عمره، قرر علماء السنة أنه ابتدأ فى جمع المسند سنة ١٨٠ هـ وفى هذه السنة قد ابتدأ أحمد فى طلب الحديث، كما ذكرنا فى بيان حياته رضى الله عنه، وقد جاء فى كتاب المنهج الأحمد ما نصه : «كان ابتداؤه فيه سنة ثمانين ومائة»[1].

وقد ذكرنا أن أحمد كان يكره الكتابة، ولكنه آثر أن يكتب الحديث، فابتدأ كتابة المسند فى مطلع حياته، ولقد بين سبب ذلك فى إجابته عن سؤال وجهه إليه ابنه عبد الله، فقد روى أن عبد الله قال : «قلت لأبى : لم كرهت وضع الكتب، وقد عملت المسند؟ فقال له : عملت هذا الكتاب إماما، إذا اختلفت الناس فى سنة عن رسول الله ﷺ رجع إليه».

٤٢ ـ وضع أحمد إذن نصب عينيه منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يجمع الأحاديث عن الثقات الذين يراهم، ويلتقى بهم ويروى عنهم، وقد كان يسعى إليهم جاهدا مهما بعدت الشقة، وعظمت المشقة، وقد استمر فى جمع مسنده هذا مدى

(١) راجع ص ٣١ من الجزء الأول من النسخة المخطوطة بدار الكتب.

حياته، ولم تكن همته متجهة إلى الترتيب والتنظيم والتبويب، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين، ويظهر أنه استمر فى الجمع والكتابة فى أوراق متفرقة على نحو المسودات، حتى أحس بدنو الأجل، فجمع بنيه وخاصته، وأملى عليهم ما كتب، وأسمعهم إياه مجموعا وإن لم يكن مرتبا، ولذلك قال شمس الدين الجزرى ما نصه :

«إن الإمام أحمد شرع فى جمع المسند، فكتبه فى أوراق منفردة، وفرقه فى أجزاء منفردة، على نحوما تكون المسودة، ثم جاء حلول المنية قبل حصول الأمنية، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه، فبقى على حاله، ثم إن ابنه عبد الله ألحق به ما يشاكله، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه، ويماثله»[1].

وهذا الكلام يدل على أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يسمع المسند إلا لأولاده وأهل بيته، وهو فى ظاهره يخالف ما اشتهر من أنه رضى الله عنه كان يملى الحديث من الكتب التى جمعها لكل من يسأله عن حديث، ولكنه عند التحقيق لا مخالفة، لأنه فى مدارسته لطالبى الحديث كان يقرأ عليهم من كتبه ما يطلبون، ولم يكن بهذا يسمعهم كتابا كاملا حاويا كل ما جمع من حديث تلقاه بالسماع من مختلف الشيوخ فى كل البقاع الإسلامية، بل يلقى ما يرى الحاجة الخاصة لسائله، أو العامة داعية لإلقائه، ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع، وأسمعهم كل ما تلقى، حتى لا يضيع ما سمعه، وليكون ما تلقوه للناس إماما.

وإن الكلام الذى نقلناه عن ابن الجزرى يدل على أمر آخر، وهو أن المسند المروى ليس هو الذى أسمعه لأولاده، بل عليه زيادات أخرى ضمنها ابنه عبد الله راوى المسند، فألحق به ما يشاكله، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله، فهل معنى هذا أن المسند الموجود وهو رواية عبد الله ليس كله لأحمد؟! الجواب عن ذلك أن ما ضمه عبد الله ربما لا يكون عن سماع من غير أبيه، بل من سماعه عن أبيه نفسه، ولكنه لم يكن مما أملاه عليهم عند إملاء المسند، ويكون ما وراء عبد الله عن أبيه، المسند، ولكنه لم يكن سمع الكل على أنه المسند من أبيه، رضى الله عنهم أجمعين، ولا نمنع أن يكون قد زاد عليه من غير أبيه كما قال بعض العلماء.

٤٣ ـ وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين أيدى طلاب الحديث وقارئيه هو عبد الله بن أحمد، ومن الواجب أن نعرفه، فإن ذلك من تعريف المسند الذى رواه، إذ إن الثقة بالناقل اطمئنان إلى المنقول.

قد شغف عبد الله منذ صغره بطلب الحديث، فطلبه عن أبيه، وعن غيره، وإن كان أكثر ما روى فى حياة أبيه كان عن أبيه، ولقد قال : كنت أعرض الحديث على أبى رضى الله عنه، فأرى فى وجهه التغير، ويقول : كأنك تطلب ما لم أسمعه[2].

---

(١) راجع فى هذه مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق الأستاذ الشيخ احمد شاكر.

(٢) طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى ص ١٣٢.

ولقد كان أبوه يستحسن منه اتجاهه إلى الحديث، وحسن عنايته ويقول فيه : «ابنى عبد الله محظوظ من علم الحديث، لا يكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ»[1].

ولقد بلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه، وقد أشار رضى الله عنه إلى ذلك فى تلك الكلمة، إذ ذكر أنه كان لا يذاكره إلا بما لا يحفظ، ولاشك أنه كان يتقبل ما يذاكره فيه من حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه مما لم يسمعه.

ولكنه إذا كان قد سمع عن غير أبيه فى حياته فقد كان بإرشاد منه، وهو الذى عرفه بفضل رجال عصره، ومنازلهم،، ولقد قال ابن عدى : «نبل عبد الله بأبيه، وله فى نفسه محل من العلم، أحيا علم أبيه بمسنده الذى قرأه عليه خصوصا ولم يكتب عن أحد، إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه».

ولقد قرر العلماء فيما قرروا أن عبد الله كان أروى الناس عن أبيه. وقد قال ابن أبى يعلى فى طبقاته :

«قرأت فى كتاب أبى الحسن بن المنادى، وذكر عبد الله وصالحا، فقال : «كان صالح قليل الكتابة عن أبيه، فأما عبد الله فلم يكن فى الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه، سمع المسند وهو ثلاثون ألفا، والتفسير، وهو مائة وعشرون ألفا، سمع منها ثمانين، وسمع الناسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير، وغير ذلك من المصنفات، وحديث الشيوخ، وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال، وعلل الأحاديث، والمواظبة على طلب الحديث، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك»[2].

ولقد كان الناس، وخاصة العلماء يثنون عليه لفضل أبيه، وامتداد الفضل إليه، وبعد همته فى طلب الحديث، حتى لقد كان يبرم من كثرة الثناء، ويكره سماعه.

٤٤ ـ روى عبد الله هذا مسند أبيه، ونشر علمه بين الناس، ثم تسلسلت الروايات بالسماع من بعده عن ثقات أثبات حتى حفظته الأجيال، واستقر فيها ذخيرة دينية وعلمية يستحفظ عليها العلماء، وقد تلقوها بالقبول.

ويظهر أن عبد الله هو الذى رتب المسند بالوضع الذى نراه الآن،وحاول أن يغير ذلك الترتيب، وجعله على نسق آخر ـ محدثون وحفاظ من بعده، فلقد كانتِ همته أن يجمع المتناثر الذى جمعه أبوه، ويزيد عليه قدرا قليلا يماثله، وكان يروى مسند كل صحابى، ولقد قال الذهبى فى نقد ذلك الترتيب : ولو أنه حرر ترتيب المسند وقربه وهذبه لأتى بأسنى المقاصد، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقيض لهذا الديوان السامى من

(١) راجع مقدمة المسند، ص ٢٨.

(٢) طبقات الحنابلة المختصرة، ص ١٣٢، ١٣٣، طبع دمشق.

يخدمه، ويبوب عليه، ويتكلم على رجاله، ويرتب هيئتـه ووضعه فإنه محتوٍ على أكثر الحديث النبوى، وقل أن يثبت حديث إلا وهو منه. . .

وأما الحسان فما استوعبت فيه، بل عامتها إن شاء الله تعالى فيه، وأما الغرائب وما فيه لين فروى من ذلك الأشهر، وترك الأكثر مما هو مأثور فى السنن الأربع، ومعجم الطبرانى الأكبر، والأوسط، ويقول ابن الجزرى فى ترتيبه، ومحاولة تقريبه : «أما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الصالح الورع أبا بكر محمد بن عبد الله بن المحب الصامت رحمه الله، فرتبه على معجم الصحابة، ورتب الرواة كذلك، كترتيب الأطراف، وتعب فيه كثيرا.

ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام وحافظ الشام عماد الدين أبا الفدا إسماعيل ابن عمر بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة، ومعجم الطبرانى الكبير، ومسند البزار، ومسند أبى يعلى الموصلى، وأجهد نفسه كثيرا، وتعب فيه تعبا عظيما، فجاء لا نظير له فى العالم، وأكمله إلا بعض مسند أبى هريرة، فإنه مات قبل أن يكمله، فإنه عوجل بكف بصره، وقال رحمه الله تعالى : ما زلت أكتب فيه إلى الليل، حتى ذهب بصرى معه، ولعل الله يقيض من يكمله».

٤٥ ـ وهكذا نرى أن عبد الله قد سار فى ترتيب مسند أبيه سيرا وجده المحدثون من بعده صعبا فى المراجعة، ويخالف فى نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده، فالموطأ من قبله، والجوامع الصحاح من بعده كلها مرتب على حسب الموضوعات الفقهية للأحاديث، وغير الفقهية، فالأحاديث التى يجمعها باب واحد تجمع تحت عنوان ورتبت على حسب ترتيب كتب الفقه تقريبا، كذلك نهج موطأ مالك، وكذلك نهج غيره، وبذلك سهل الرجوع إليها، والانتفاع بها، إذ إن طالب الاستشهاد بحديث فى موضوع دينى يلجأ إلى تعرفه والتحرى عنه فى موضوعه من كتاب الحديث الذى يكون تحت يده.

أما مسند أحمد فقد رتبه جامعه ونشره على حسب الصحابى الذى ينتهى الحديث عن النبى ﷺ إليه، وإن كان مرسلا كان ذلك على حسب التابعى الذى انتهى الحديث عن النبى ﷺ إليه، فابتدأ بأحاديث العشرة المبشرين بالجنة ـ أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى وغيرهم، ثم من يليهم، وهكذا ـ حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا، فكان بهذا صعبا، لا يرجع إليه إلا الحفاظ، ولا ينتفع به إلا الذين تمرسوا بالحديث وعلومه.

٤٦ ـ وقد كان أحمد رضى الله عنه يتخير الثقات يروى عنهم، فما يروى عن شخص يعتقد أنه ضعيف، غير ضابط أو غير فاهم، وإذا علم الثقة أخذ عنه، وروى وكتب وقيد، وأملى على تلاميذه، ولكن قد يبدو له من بعد الرواية أن من روى عنه

خدع فيه، أو كان فى المسند من ليس ثقة، فـإنه يسقط حديثه، ولذلك كان دائم الحذف والتغيير فى المكتوب عنده، حـتى بعد أن أملى المسند على أولاده وخاصته، وكان ذلك احتياطا لدينه، ولعلم الناس، ولقد جاء فى كتاب خصائص المسند ما نصه :

«ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد رحمه الله تعالى مسنده قد احتاط فيه إسنادا ومتنا، ولم يورد فيه إلا ما صح عنده ـ ما أخبرنا أنه روى بالسند المتصل إلى أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : يهلك أمتى هذا الحى من قريش، قالوا : فما تأمرنا يا رسول الله، قال : لو أن الناس اعتزلوهم، قال عبد الله : قال أبى فى مرضه الذى مات فيه : اضرب على هذا الحديث فإنه خلاف الأحاديث عن النبى ﷺ».

وهذا الكلام يدل على أمـرين : (أحدهـما) أن آحـمد رضى الله عنه كـان يديم التنقيح فى المسند، فكان يحذف ما يبدو له تعـارضه مع المشهور من الصحاح، ولم ين عن ذلك حتى فى مرضه الذى مات فيه.

(ثانيهما) أنه كان حريصا على نقـد المتن، كما هو حريص على نقد المسند، ونقد المتن عنده ليس متسـعا كما هو الحال عند أبى حنيفة، ومـالك رضى الله عنهما، بل لا يرد حديثا لنقد متنه إلا إذا كان مخالفـا للمشهور من الأحاديث، فهو فى الواقع ترجيح روايات على رواية، وسنبين ذلك عند الـكلام فى فقهه، ونوازن بينه وبين الإمـام مالك رضى الله عنه، وكلاهما إمام فى الحديث والفقه، وإن كان مالك فى الفقه أوسع باعا.

٤٧ ـ ذكر الذهبى فى تاريخـه أن الإمام أحمـد رضى الله عنه لم يكن فى روايته مقتـصرا على الحديث القوى، بل كان فـيه القوى والغريب، ولقد صرح الإمـام أحمد رضى الله عنه بأنه كان يروى الأحاديث التى يذكرها الثقات من معاصريه من غير أن يرد إلا ما يتعارض مع المشهور، فقد روى أنه قال لابنه عبد الله ما نصه:

«قصدت فى المسنـد الحديث المشهور، وتركت الناس تحت سـتر الله تعالى، ولو أردت أن أقصد مـا صح عندى، لم أرو من هذا المسـند إلا الشىء بعد الشىء، ولكنك يا بنى تعرف طريقـتى فى الحديث، لست أخالف ما ضعف، إذا لـم يكن فى الباب ما يدفعه»، فأحمد فى المسند لا يرد مـا يضعف فى نظره إلا إذا كان عنده سند صحيح من السنة نفسها، كما رأيت فى خبر أبى هريرة الذى رده آنفا، وهو الخاص باعتزال قريش، فما رده إلا لمخالفته أحاديث أخرى أكثر منه شهرة واستفاضة، فهو لا يرد ما ينسب إلى السنة إلا بالسنة نفسها، لا بشىء سواها، وعلى ذلك كان فى المسند القوى وغيره، وقد اتفق العلماء على أن فـيه الحديث الصـحيح فى اصطلاح المحدثين، والحـديث الحسن، والحديث الغريب.

والحديث الصـحيح هو الحديـث الذى اتصل سنده بنقل العدل الضـابط عن مثله وخلا من الشـذوذ والعلة، والشذوذ أن يكون مخـالفا للمشـهور، والعلة أن يكون المتن

مشتملا على أمر يقدح فى النسبة، وإن لم يكن نص من الحديث مخالف، والحديث الحسن الذى يرويه من قربت درجة الثقة فى رواته، أو أرسله ثقة، وتعددت وجوه الرواية، وسلم من الشذوذ والعلة كالصحيح.

والغريب وهو نوع من الصحيح أو الحسن، وهو ما رواه راو منفردا بروايته فلم يرو عن غيره، أو انفرد بروايته فى متنه وإسناده، وإنما سمى غريبا لانفراد راويه عن غيره كالغريب الذى شأنه الانفراد فى وطنه، ويقول علماء الحديث : إن الغالب فى الغريب أنه غير صحيح، ولذلك يذكره بعض العلماء قسيما له.

وقد ذكر الذهبى أنه لم يأخذ من الغريب الذى انفرد الراوى به إلا ما علم عند أهل الحديث؛ وترك الغريب الذى لم يعلم لهم.

ومهما يكن الأمر فهذا النوع من الأحاديث موجود فى المسند باتفاق العلماء من غير خلاف.

٤٨ ـ ولكن الذى هو موضع خلاف بين العلماء وجود الضعف فيه، وإن المنطق العلمى يوجب علينا أن نفرض جواز ذلك فيه، وليس هذا الفرض احتمالا عقليا مجردا، كشأن الأمور التى لم يترجح فيها جانب عقلى على جانب، بل هو احتمال ناشئ عن دليل علمى، وذلك لأمرين :

(أحدهما) أن الإمام أحمد رضى الله عنه كان يحذف منه إلى آخر حياته، وقد نقلنا أنه حذف خبر أبى هريرة عن قريش، وهو فى مرض الموت، وإذا كان قد بدا له ضعيف بعد خفائه، وأظهره، فيجوز أن الضعيف قد استمر مستترا حتى يوجد من يظهره.

(ثانيهما) أن قاعدة الإمام التى ذكرها لابنه، ونقلناها آنفا أنه لا يرد المنسوب إلى السنة مما ذكر على ألسنة المحدثين، إلا إذا كان ما يدفعه، فهو لا يخالف ما ضعف إلا إذا كان فى الباب ما يدفعه كما صرح، فهو لا يرد السنة للعلل الخفية كمخالفة قاعدة فقهية مشهورة، ونحو ذلك، بل إن عبارته لتومئ إلى أن فى المسند ضعيفا.

٤٩ ـ ومع هذا الذى قررناه، وهو متفق مع المنطق العلمى، ومع المقررات المنقولة عن الإمام أحمد فى منهاجه نجد علماء الحديث يختلفون فى وجود حديث موضوع بل مكذوب فى المسند، فيقول بعضهم : ليس فيه حديث موضوع قط، ويقول الآخر : إن فيه ضعيفا، فابن تيمية وإن كان يسلم أن فى بعض أحاديث المسند ضعفا من حيث الاصطلاح لا يسلم أن فيه موضوعا برواية أحمد، وما يتبين أنه موضوع هو من زيادة القطيعى الذى رواه عن عبد الله بن أحمد، ويقول فى كتاب منهاج السنة : صنف أحمد كتابا فى فضائل الصحابة : أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وغيرهم، وقد روى فى هذا الكتاب ما ليس فى مسنده، وليس كل ما رواه أحمد فى المسند وغيره يكون حجة

عنده، بل يروى ما رواه أهل العلم، وشـرطه فى المسند ألا يروى عن المعروف بالكذب عنده، وإن كـان في ذلك ما هو ضـعيف، وشـرطه في المسند مثل شـرط أبى داود فى سننه، وأما فى كـتب الفضائل، فروى ما سـمعه من شيـوخه؛ سواء أكان صحـيحا أم ضعيفا، فإنه لا يقصد ألا يروى إلا ما يثبت عنده، ثم زاد ابنه عبد الله على مسند أحمد زيادات، وزاد أبو بكر القطيعى أحاديث كثيرة موضوعة : فظن الجهال أن ذلك من رواية أحمد رواها فى المسند، وهذا خطأ قبيح.

وقد خالفه العراقى فى هذا، وقرر أن فى المسند أحاديث ضعيفة كثيرة، وأحاديث موضوعة قليلة، وناقض ابن تيمية فى قوله إن الموضوع من زيادة القطيعى، لا من رواية أحمد أو ابنه، وأيـد مناقضته بدليل مـادى، فأورد عددا محددا من الأحـاديث التى قال أهل الشأن فيها : إنها من الأحاديث الموضوعة، وهى من رواية أحمد أو رواية ابنه.

ولقد جاء ابن حـجر فصنف كتـابه : «القول المسدد فى الذب عن مسـند أحمد» وأجاب عما أورده شيخه العراقى، وقال إنه موضوع وإنه رواية أحمد أو ابنه عبد الله.

٥٠ ـ وننتهى من هذا إلى أن العلماء يقررون فى شبه اتفـاق على أن فيه ضعيفا، لأن أحمد كـان يروى عمن لم يعرف بالكذب، ويروى عـمن ضعف حفظه، ويعـتضد به، أما الموضـوعات فقـد قالوا إنه ليس برواية أحمـد شىء منه، ولكن ينسب إلى ابن الجوزى أنه قال أن فيه بعض الموضوعـات التى نقلت خطأ، ومعاذ الله أن ينقلها أحمد، أو يكون فى بعض من تلقى عنهم من يتعمد الكذب، وإنما هو خطأ يسير.

وخلاصة القول أن بعض الـعلماء يقول إن مسند أحمد ليس فـيه موضوع برواية أحمد، وبعضهم يقول إن مسند أحمد فيـه الموضوع بروايته، والعلية من العلماء متفقون على أن فيـه الضعيف؛ والفرق بين الضـعيف والموضوع أن الموضـوع يقوم الدليل على الكذب فيه، أما الضعـيف فهو خبر لم تتوافر فيه شروط الرواية الصـحيحة، ويجوز أن يكون صادقا، إذ لم يقم دليل على كذبه.

ونختم هذا البحث بكلمة ابن الجـوزى التى رد بها على دعوى الذين يزعمون أن المسند ليس فـيه ضـعيف، وهم ليـسوا من عـلية العلمـاء، فقـال : «قد سـألنى بعض أصحاب الحديث : هـل فى مسند أحمد ما ليس بصحـيح، فقلت : نعم، فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب، فحملت أمرهم على أنهم عوام، وأهملت ذكر ذلك، إذا بهم كتبوا فتاوى، فكتب فيها جـماعة من أهل خراسان، منهم أبو العلاء الهمذانى، يعظمون هذا القول، ويردون، ويقبحون قول من قاله، فبقيت دهشا متعجبا، وقلت فى نفسى : واعـجبا!! صـار المنتسبـون إلى العلم عامة أيضـا، وما ذاك إلا لأنهم سمـعوا الحديث، ولم يبـحثوا عن صحيـحه من سقيـمه، وظنوا أن من قال ما قلتـه قد تعرض للطعن فيـما أخـرجه أحمـد، وليس كذلك، فإن الإمـام أحمـد روى المشهور والجـيد

والردىء، ثم هو قد رد كثيرا مما روى، ولم يقل به، ولم يجعله مذهبا له، أليس هو القائل فى حديث النبيذ مجهول، ومن نظر فى كتاب العلل الذى صنفه أبو بكر الخلال رأى أحاديث كثيرة كلها فى المسند، وقد طعن فيها أحمد، ونقلت من خط القاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء فى مسألة النبيذ، قال : إنما روى أحمد فى مسنده ما اشتهر، ولم يقصد الصحيح، ولا السقيم، ويدل على ذلك أن عبد الله قال : قلت لأبى : ما تقول فى حديث ربعى بن خراش عن حذيفة؟ قال : الذى يرويه عبد العزيز ابن دواد؟ قلت : نعم، قال: الأحاديث بخلافه، قلت : فقد ذكرته فى المسند!، قال : قصدت فى المسند المشهور، فلو أردت أن أقصد ما صح عندى لم أرو من هذا المسند إلا الشيء اليسير، ولكنك يا بنى تعرف طريقتى فى الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شيء يدفعه. قال القاضى : وقد أخبر عن نفسه كيف كان طريقه فى المسند، فمن جعله أصلا للصحة فقد ترك مقصده.

وختم ابن الجوزى مقاله بقوله : «وقد غمنى فى هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم فى العلم صاروا كالعامة، وأذا مر بهم حديث موضوع، قالوا : قد روى، والبكاء ينبغى أن يكون على خساسة الهمم، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

٥١ ـ هذا هو مسند أحمد، وهذه أقوال العلماء فيه، ومقدار الاحتجاج فيما اشتمل عليه، ولنترك الكلام فى طريقة أحمد فى الاحتجاج بالسنة لإثبات الفروع إلى موضع ذلك من القول، وهو عند بيان الأصول التى بنى عليها الفقه الحنبلى.

ولنتكلم الآن فى نقل ذلك الفقه.

نقل الفقه الحنبلى

٥٢ ـ ذكرنا أن أحمد لم يصنف كتابا فى الفقه يعد أصلا يؤخذ منه مذهبه، ويعد مرجعه، ولم يكتب إلا الحديث، وقد ذكر العلماء أن له بعض كتابات فى موضوعات فقهية، منها المناسك الكبير، والمناسك الصغير، ورسالة صغيرة فى الصلاة، كتبها إلى إمام صلى هو وراءه، فأساء فى صلاته، وقد طبعت ونشرت.

وهذه الكتابة هى أبواب قد توافر فيها الأثر، وليس فيها رأى أو قياس أو استنباط فقهى، بل اتباع لعلم، وفهم لنصوص، فرسالته فى الصلاة، والمناسك الكبير والصغير هى كتب حديث، وإن كانت فى موضوعات مما تناولها الفقه بالبسط والشرح والتوضيح، ولكنها كأكثر العبادات إعمال نصوص صريحة، أو اتباع عمل مروى.

وكتبه التى كتبها، وكلها فى الحديث فى الجملة، هى المسند، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله تعالى، وفضائل الصحابة، والمناسك الكبير، والصغير، وكتاب الزهد.

وله رسائل يبين فيها مذهبه فى القرآن، والرد على الجهمية، والرد على الزنادقة، وقد أشرنا إليها، ونقلنا بعضها عند الكلام فى حياته وآرائه فى العقيدة وما كان يثار فى عصره.

٥٣ ـ وإذا كان أحمد لم يدون فى الفقه كتابا، ولم ينشر آراءه، ولم يملها على تلاميذه كما كان يفعل أبو حنيفة فإن الاعتماد فى نقل فقهه على عمل تلاميذه فقط، وهنا نجد ـ كما نوهنا ـ الغبار يثار حول ذلك النقل من نواح عدة.

أولاها : أن أحمد كان طول حياته يكره أن تنقل عنه الفتاوى أو تدون، أو تنشر باسمه كما أشرنا من قبل، ويروى فى هذا أن أحمد بن الحسين بن حسان قال: قال رجل لأبى عبد الله : أريد أن أكتب هذه المسائل فإنى أخاف النسيان، فقال أحمد بن حنبل : لا تكتب، فإنى أكره أن أكتب رأيى. وأحس مرة بإنسان يكتب، ومعه ألواح فى كمه، فقال : لا تكتب رأيا لعلّى أقول الساعة بمسألة، ثم أرجع غدا عنها[1].

وإذا كان أحمد يكره أن تنقل عنه مسائل، وأن ما كتب كان بكراهة منه، أو خفية عنه، فإن المنقول لابد أن يكون قليلا، وإذا كان كثيرا فالخطأ قريب راجح فى العقل، وقد رويت عنه مسائل كثيرة لا تقل عما روى عن أبى حنيفة ومالك، فكانت تلك الكثرة مع هذا النهى ذريعة الخطأ والرد.

ثانيتها : أن بعض أصحابه الذين أكثروا من النقل عنه، والذين كانوا مصدرا كبيرا لفقهه قد أثرت عنه عبارات تدل على أنه نشر عن أحمد مسائل قبل أن يراه، فحرب الكرمانى، وهو ممن أكثر الرواية عن أحمد، ذكر أنه نشر أربعة آلاف مسألة بالسماع قبل أن يراه، بل إن الذى روى هذا الفقه، وهو أبو بكر الخلال يحكى أن المسائل التى رواها عن حرب، وهى أربعة الآلاف هذه قد رواها حرب من غير تلق عن أحمد، وإليك نص ما يقوله الخلال :

«قال لى : كنت أتصوف قديما، فلم أتقدم فى السماع، وقال لى : هذه المسائل حفظتها قبل أن أقدم إلى أبى عبد الله، وقبل أن أقدم إلى إسحق بن راهويه، وقال لى : هى أربعة آلاف عن أبى عبد الله، وإسحاق بن راهويه ولم أعدها»[1] وإذا كان الخلال، وهو يعد كأسد بن الفرات، وسحنون فى رواية المذهب المالكى الذى جمعت أكثر فروعه المدونة قد روى مسائل لم يتلقها عن صاحبها وهو حى، وإن عددها كبير جدا، فمن حق العالم أن يتظنن فى النقل، وألا يسلم من غير أن يزيل ذلك الريب.

ثالثتها : أن المروى عن ذلك الإمام الأثرى الذى كان يتحفظ فى الفتيا، فيقيد نفسه بالأثر، ويتوقف حيث لا أثر ولا نص بشكل عام، ولا يلجأ إلى الرأى إلا فى

---

(١) طبقات الحنابلة المختصرة، لابن أبى يعلى، ص ٣٧.

الضرورة القصوى التى تلجئه إلى الإفتاء، كان المروى كثيرا جدا، والأقوال المروية عنه متضاربة، وذلك لا يتفق مع ما عرف عنه من عدم الفتوى إلا فيما يقع من المسائل ولا يفرض الفروض، ويشقق الفروع، ويطرد العلل، ولقد كان يكثر من «لا أدرى» ويقتدى فى ذلك بمالك وابن عيينة، فهذه الكثرة لا تتفق مع المعروف عنه من الإقلال من الفتيا، والمعروف من الإكثار من «لا أدرى» ومع المشهور عنه من أنه لا يفتى بالرأى إلا للضرورة القصوى، فوق ما قلنا من أنه نهى أن تنقل عنه مسائل فقهية.

ورابعتها : أن أحمد قد اشتهر أنه رجع عن مسائل كثيرة نشرت عنه بخراسان، فجردها من نسبتها إليه، فكيف ينسب إليه ما جرد نفسه منه ونفاه، وأعلن أنه ليس برأى له، وأنه لا يصح نقله عنه.

وخامستها : أن الفقه المنقول من أحمد قد تضاربت أقواله فيه تضاربا يصعب على العقل أن يقبل نسبة كل هذه الأقوال إليه، وافتح أى كتاب من كتب الحنابلة، واعمد إلى أى باب من أبوابه تجده لا يخلو من عدة مسائل اختلفت فيها الرواية بين لا ونعم، أى بين النفى المجرد، والإثبات المجرد، ولنفتح مثلا كتاب الفروع، فى باب من أبوابه وقد وقع نظرنا على باب من أبواب الزكاة، وهو حكم الزيادة التى يأخذها جامع الزكاة، أتحتسب من زكاة العام المقبل أم لا تحتسب، ثم أتحسب الهدايا للعامل من الزكاة أم لا تحتسب! فقال :

«وإن أخذ الساعى فوق حقه اعتد بالزيادة من سنة ثانية، نص عليه، وقال أحمد رحمه الله : يحسب ما أهداه العامل من الزيادة، وعنه : لا يعتد بذلك. . وإن زاد فى الخرص (أى التقدير بالظن) هل يحتسب بالزيادة من الزكاة! فيه روايتان»[1].

وهكذا كلما سرت مطمئنا قليلا عثرت باختلاف الروايات كثيرا، ثم محاولة التوفيق، مقبول أو غير مقبول، وقريب أو بعيد، وإن ذلك من شأنه أن يثير الريب حول النسبة، وإن لم يكن قطع بالرد.

٥٤ ـ هذه نواح قد أثارت غبارا حول الفقه الحنبلى، وإذا أضيف إليها أن كثيرا من الأقدمين لم يعدوا أحمد من الفقهاء، فابن جرير الطبرى لم يعده منهم، وابن قتيبة الذى كان قريبا من عصره جدا لم يعده من جملة الفقهاء، بل عده فى جماعة المحدثين وهكذا، ولو كانت تلك المجموعة الفقهية معروفة مشهورة، وهى بلاشك تجعل صاحبها فقيها أى فقيه ما ساغ لأولئك أن يحذفوا أحمد من سجل الفقهاء، وهو جدير بهذه المجموعة أن يكون فى الصف الأول منهم، وإنه إذا كان نسبة هذه المجموعة إليه صحيحة يكون المروى عنه من الفقه لا يقل مقدارا، بل يزيد عن الحديث الذى رواه ونشره.

(١) الفروع، جـ ١، ص ٩٢٦.

٥٥ ـ هذه هى المثارات التى قد تثار حول المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد، وإنا إذ نقرر أنه غبار قد تقذى به بعض الأعين التى لا تنفذ إلى الحقائق من ورائه ـ نقرر أن الأجيال من العلماء قد تلقوا نسبة ذلك الفقه إلى أحمد بالقبول، وإن طريقنا الذى نسلكه فى صحة المسائل التاريخية، أن ما يتلقاه العلماء فى كل الأجيال بالقبول، لا ننكره أو نرده إلا إذا قام الدليل على بطلان النسبة، لأن تلقى العلماء بالقبول فى كل الأجيال يجعل الظاهر شاهدا، وما يشهد الظاهر له ثابت قائم، حتى يقوم الدليل على خلافه، وأن المثارات التى ذكرناها لا تعد دليلا ناقضا للمقرر الثابت عند العلماء، الذى تلقته أجيالهم، وسلمت به جيلا بعد جيل.

وإذا كان من العلماء من لم يعتبر أحمد من الفقهاء، فذلك لأن انصرافه أولا وبالذات كان للحديث، وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع الفقهى، والتخريج، ولم يكن كمالك له منهاج فقهى معين، درس الأحاديث على ضوئه، ولا كأبى حنيفة الذى كان يفسر الروايات تفسير الفقيه المخرج الذى يبنى حكما غير المنصوص عليه، بل لم يكن كالشافعى الذى عبد أصول الفقه وسهل دراسة مناهجه، وإن لم يحكم الأقيسة والقواعد الفقهية فى النصوص، ذلك بأنه كان محدثا قبل أن يكون فقيها، وما درس الحديث ليخرج، بل كانت دراسة الحديث عنده غرضا مقصودا لذاته، وليست وسيلة لغيره، ثم جاء فقهه لما صار إماما للناس يستفتى فيضطر إلى الفتيا، فما كان من نص نطق به، وإن كان للصحابة، أو لبعض كبار التابعين فتاوى فيه ذكره، ولا يستفتي فيما وراءه، وإن لم يكن ثمة فتاوى للصحابة ولا لبعض كبار التابعين اشتق من بين يديه غير مائل إلى القياس إلا لضرورة، فكان فقهه أثرا أو شبيها به، فسمى بذلك محدثا كما نوهنا من قبل.

وإن كان أحمد قد روى عنه أنه نهى عن نقل مسائله، فقد اضطر إلى أن يقر بعض المنقول، كما نوهنا آنفا، بل إنه كان أحيانا يكتب بخطه مقرا بصحة النقل، ويظهر أنه ما كان يقدر أن مسائله ستذاع عنه ذلك الذيوع، وقد ذهب به فرط حرصه على ألايقول فى دين الله برأيه، وحرصه على ألا يتحمل تبعات الفتوى التى يفتيها للضرورة على أن يعلن رجوعه عن مسائل اشتهرت عنه، تورعا وزهدا، ولقد جاء إليه الكوسج الذى أعلن الرجوع عن المسائل التى رواها، وأخذ إقرارا بها، وعرضها عليه ثانيا[1].

٥٦ ـ بقيت مسألتان نجليهما دفعا للريب عن الفقه الحنبلى، وهما كثرته، مع تورعه عن نقل فقهه وذيوعه، وكون بعض أصحابه نقل عنه عددا كبيرا من فتاويه قبل أن يلقاه.

والحق أن الإمام أحمد بعد محنته، وما تحمله فى سبيلها قد ذاع اسمه فى كل البقاع الإسلامية مقرونا بعلم الدين بفروعه كلها، سواء أكان يتصل بالعقيدة أم بالحديث

---

(١) راجع نبذة رقم ٣٨.

والفقه، وقد عمّر بعد المحنة أكثر من عشرين سنة، فاعتبره الناس إمامهم يرجعون إليه فى الأمور التى يبتلون بها، ويريدون أن يعرفوا حكمها، وما كان ليترك الفتوى لبشر المريسى، وإخوانه الذى خاضوا فى مسألة القرآن، واعتبر خوضهم فيها فسقا، بل المعقول أن يفتى بما علم من أثر، وأن ينشر ما لديه من علم، وإن لم يجد حديثا، ولو كان ضعيفا أفتى برأيه، ومنبعه السنة، فهى صدره ووروده، ومبدؤه ومنتهاه، ومقدمته وغايته، ولقد أفتى كثيرا، وكلما كثر الاستفتاء، كثرت مسائل الفقه، وقد كان بعد المحنة العلم الأشم المقصود من كل البقاع الإسلامية، يجيئون إليه من كل فج عميق، ليتبركوا به ويأخذوا من حديثه، ويستفتوه، فالكثرة فى المسائل ليست غريبة، بل قلة الفتوى هى التى تكون غريبة، لأن أحدا من الأئمة لم ينفرد بالشهرة فى عصره، كما انفرد بها أحمد أو غلب، فأبو حنيفة كان يعاصره مالك والليث والأوزاعى، وكل أولئك لهم مقام فى الفقه، والشافعى كان يعاصره أبو يوسف ومحمد وأحمد، أما أحمد بعد المحنة فلم يكن فى عصره من يقاربه شهرة، وكثرة الفتوى تابعة لذيوع الاسم، واتساع الشهرة.

وإذا ذاع فقه أحمد فى حياته، أو المسائل كما كان يسميه هو وأصحابه، فلابد أن تشتهر تبعا لشهرته، وإذا اشتهرت وذاعت فيجوز أن ينقلها من لم يلق الإمام ممن سمعها منه، ثم قد يدفعه الحرص والشوق إلى مشاهدة الإمام وإلى الرحلة إليه بعد أن حفظ عنه ما حفظ، ونقل عنه ما نقل، وذلك ما كان بالنسبة لحرب الكرمانى، فقد كان رجلا متصوفا، ثم اطلع على مسائل لأحمد، وإسحق بن راهويه فنقلها، ثم انتقل بعد نقلها إلى أحمد وروى عنه، وشافهه، فليس فى هذا ما يطعن فى النسبة، ويبلغ درجة رد هذا الفقه، أو الشك المبنى على سبب معقول يرد المشهور، ويناقض الظاهر ويهدمه.

٥٧ ـ أما اختلاف الأقوال، واختلاف الروايات، فإن ذلك مأثور عن كل الأئمة، ويختلفون فيه قلة وكثرة، وكان هناك اختلاف بشكل عام موجود فى كل المذاهب، ومروى عن كل الأئمة بقدر ليس بالقليل، والدافع إل ذلك إخلاصهم فى تحرى الحق، فقد يقول أحدهم قولا برأيه، ثم يبدو له خلافه، فيوجب الحرص على الحق أن ينطق بما رأى آخرا، وإذا كان فقه أحمد قد كان نقله بطريق الرواية والمشافهة عنه، فإن احتمال الاختلاف فى المنقول يكون قويا، لأن أحمد قد ينقل عنه رأى فى مسألة ثم يرجع عنه ولا يعلم من نقل الأول الرجوع فتنقل الروايتان. بل إن الشافعى الذى كتب فقهه أو أملاه، قد وجد فيما أملاه اختلاف الأقوال حتى فيما رواه الربيع بن سليمان الذى اعتبر ناقل كتب الشافعى فى آخر أدوارها، فنراه ينقل فى المسألة الواحدة رأيين، ثم يضيف إليهما أنه سمع عنه غيرهما، ولم يكن ذلك مثيرا للشك فى صحة النقل، بل إن الشافعى كان أحيانا يذكر احتمالين فى مسألة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر.

وما كـان التورع فى طلب الحقـيقة والإخـلاص فى سبيلهـا طريقا للطعن فيـها، والشك فى صحـة نقلها، ولو كـان اختلافـا لكان قولا واحدا، والله سـبحـانه وتعالى أعلم، وسنبين اختلاف الأقوال قريبا.

نقلة فقه أحمد

٥٨ ـ كان لأحـمد أصـحاب كثيرون، منهم من روى الحـديث عنه، ومنهم من روى الحديث والفقه، ومنهم من اشتهر برواية الفقه، وقد أحصاهم صاحب كتاب المنهج الأحمد فى عدد كبـير، وقارب فى الإحصاء ولم يحدد، ولقد قال بعـد ذكر كثير منهم فى بيان مراتبهم فى النقل :

«ومنهم المقل عنه، ومنـهم المكثر، وهم أيضـا مـتفـاوتون فى المنزلة عند الإمـام أحمد، والنقل عنه، والضبط والحـفظ، ومن المكثرين عنه إبراهيم الحربى، وإبراهيم بن هانئ وولده إسـحـاق وأبو طالب المشكاتى، وأبو بكـر المروزى، وأبو بكر الأثرم، وأبو الحارث أحمد، وإسحاق بن منصور الكوسج، وإسماعيل الشاليخى، وأحمد بن محمد الكحالى، وأبو المظفر إسماعيل، وبشر بن موسى، وبكر بن محمد، وحرب الكرمانى، والحسن بن ثواب، والحسن بن زياد، وأبو داود السجستـانى، وعبد الله وصالح، وعبد الله فوران، وعبـد الملك الميمونى، والفضل بن زيادة، وأبو بكر بن مـحمد بن الحكم، والفرج بن الصباح، ومحمـد بن إبراهيم، ومثنى بن جامع، ومهنى بن يحيى، وهارون الجمال، ويعقوب بن بختان، وأبو الصقر يحيى وغيرهم[١].

٥٩ ـ هؤلاء هم الذين ذكرهم العليمى فى كتـابه، ولسنا نذكر الذين نقلوا مسألة أو مسألـتين، بل نذكر الذين أكثـروا من نقل الفقه، أو على حد تعـبير مؤرخى الـفقه الحنبلى الذين نقلوا المسـائل، لا الذين رووا الحديث عنه فقط، وسنجـد أن الذى جمع عملهم أحـد علماء الطبقـة الثانية، وهو أبو بكر الخـلال، فهو فى الفـقه الحنبلى بمنزلة محمد فى الفقه الحنفى، وبمنزلة سحنون فى الفقه المالكى، وبمنزلة الربيع بن سليمان فى الفقه الشافـعى، بيد أن محمدا رضى الله عنه شاهد أبا حنيفـة وأخذ عنه، وإن كان قد عول فى نقله عـلى صاحب أبى حنيفـة الأول أبى يوسف وغيـره، إذ إن صحبـته لأبى حنيفة لم تكن طويلة، فقد مات ومحمد هذا فى الثامنة عشرة من عمره، وما كانت هذه السن تمكنه من أن ينقل عن الإمام نفسه تلك الثروة الفقهية العظيمة.

وكذلك الربيع بن سليـمان قد صحب الشـافعى طول إقامته بمصـر، بل التقى به قبل رحلته إليها، والشافعى أملى عليه كتبه، فلم يكن ثمة توسط بينه وبين الشافعى.

أما مشابهة الخلال بسحنون فـواضحة جلية، إذ كلاهما لم يلتق بالإمام الذى نقل عنه، بيد أن سحنون كان نقله وتحريه واضحا، فهو قد أخذ الأسدية التى نقلها أسد عن

(١) المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب أحمد، ص ٣٣٨، مخطوط بدار الكتب رقم ٤٧٢٣.

ابن القاسم، وراجعها على ابن القاسم، وحررها تحريرا دقيقا، فهل كان أبو بكر الخلال في الكتب التي جمعها، وكانت شاملة الفقه الحنبلي، أو تكاد تكون شاملة، قد كان فيها هذا المتحرى الدقيق، والمراجع الفاحص. إن العلماء في كل العصور قالوا هذا، ومن حقنا أن نقرر صدق ما قالوه، وعسانا في هذه الدراسة نجد ما يزكي اطمئنانهم، وينير طريقهم.

وفي سبيل هذه الدراسة نذكر بعض الرجال الذين تلقى عليهم الخلال فقه أحمد، ونقتصر على بعض المكثرين من رواية المسائل، وإن في ذكرهم ذكرا لبعض أصحاب أحمد الذين اشتهروا، ونقلوا فقهه للأجيال.

بعض الناقلين من أصحاب أحمد

٦٠ ـ سمع أحمد كثيرون قد تجاوزوا الحسبة عددا كما قلنا، ولعل الحنابلة يبالغون في العدد، وإنه إذا ذهب قدر المبالغة يبقى بعد ذلك كثيرا ولا يكون قليلا، ولذلك نختار من هؤلاء الصحاب بضعة رجال كان لهم فضل نشر علمه رضي الله عنه، وها هم أولاء :

(١) صالح بن أحمد بن حنبل : وهو أكبر أولاد الإمام أحمد رضي الله عنه، وكان أحمد معنيا بتربيته، حفيا بأن يكون من الزهاد مثله، وكانت طريقته في تهذيبه أمثل طرق التربية، وهي التربية بالأسوة الحسنة، وكثرة مشاهدة ذوي الخلق القويم، وبيان مناحي فضلهم، فإنه يروى أنه كان إذا زاره رجل من ذوي التقى والورع أحضر ابنه صالحا هذا ليراه، إذ يروى أن صالحا كان يقول : «كان أبي يبعث خلفي إذا جاءه رجل زاهد، أو رجل صالح متقشف، لأنظر إليه، يحب أن أكون مثلهم، أو يراني مثلهم»[1].

وكان صالح هذا كثير العيال، وكان سخيا جوادا، يجود بما عنده قل أو جل، ولذلك اضطرته كثرة عياله إلى أن يلي قضاء طرطوس، ولما جاءه العهد بالولاية بكى لأنه أحس بأنه خالف ما كان أبوه يريد منه، ولأنه كان يريد أن يكون له من أبيه أسوة حسنة في العزوف عن أي عمل للسلطان، ولكنه اضطر إلى الولاية لدين ركبه ولكثرة عياله، ولذا قال معتذرا عن مخالفة طريقة أبيه : «الله يعلم ما دخلت هذا الأمر إلا لدين قد غلبني، وكثرة عيال، أحمد الله تعالى».

وقد تلقى صالح هذا الفقه والحديث عن أبيه، وعن غيره من معاصريه، وقد نقل إلى الناس كثيرا من مسائل الفقه التي أفتى فيها أبوه رضي الله عنهما، وقال فيه أبو بكر الخلال راوي الفقه الحنبلي : سمع من أبيه مسائل كثيرة وكان الناس يكتبون إليه من

(١) طبقات ابن أبي يعلى، ص ١٢٦.

خراسـان، يسأل لهم عن المسـائل، أى أنهم كانوا يكتـبون إليـه ليسأل أباه عـن المسائل ويرسل إليهم بالأجوبة التى يتلقاها عنه، وبهذا كان طريقا لنشر فقه أبيه فى حياته، ومن بعده.

ويظهر أن ولايته القضـاء التى اضطرته الحاجة إليها، والتى خالف بقـبولها منهاج أبيه كانت خيـرا، فقد استطاع فيها أن يطبـق فقه أبيه عملا بالقضـاء، وقد كان من قبل نظريا لم تصقله التجـربة، وإذا كان مذهب أحمد هو السنة أو ما اشتق منهـا، فقد كان القضاء به قضاء بعلم السنة غضا كاملا، وقد كانت وفاة صالح سنة ٢٦٦.

٦١ ـ (٢) عبـد الله بن أحمد بن حنبل، ولد فى جـمادى الأولى سنة ٢١٣هـ، وكان لأحمـد عناية بتربيته كأخيـه صالح، وكان يرى فيه عناية خـاصة لعلوم الحديث، فنماها فيه وشجـعه على الاستمرار فيها، ولذلك كان يقـول كما نقلنا من قبل: «ابنى عبد الله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ».

وقد روى عن أبيه، وعن كثيرين غيره، ولذلك كان يذاكره فيما حفظه عن غيره، وإذا كان أخوه صالح قد عنى بنقل فقه أبيه ومسائله، ورويت عنه مسائل جياد، كما قال أبو بكر الخلال، فقد كـانت عناية عبد الله متجهـة إلى رواية حديث أبيه، وروى المسند وتممه، فزاد فيه ما رأى زيادته، وقد توفى عبد الله سنة ٢٩٠هـ، وقد وضحنا مقامه فى الحديث عند الكلام فى المسند، فارجع إليه.

٦٢ ـ (٣) أحمد بن مـحمد بن هانئ أبو بكر الأثرم: وهو من أصحـاب أحمد الذين التقوا به بعـد النضج، ولقد كان من قبله يشـتغل بالفقه والتخـريج والاختلاف، فلمـا التـقى به اقتـصـر على علوم الأثر، وقـد قـال فى ذلك: وكنت أحفـظ الفقـه والاختلاف فلما صحبت أحمد بن حنبل تركت كل ذلك[1].

وقد لزم أحمـد من بعد ذلك، حتى لقد كـان فيه صلاحـه وزهده وورعه، ولقد كان يحث أصحـاب أحمد على الورع، ويقول: «أحمـد بن حنبل رضى الله عنه ستر من الله على أصحـابه، فينبغى لأصحـاب أحمد أن يتقـوا الله، ولا يعصوه مخـافة أن يعيروا بأحمد»[2].

ولقد كـان يرى أن الصمت أولى بالمؤمن إلا أن يكون الكلام فى نصيـحة أو فى إرشاد العلماء للعامـة والخاصة، وقد جاء فى إحدى رسائـله: «إن فى كثير من الكلام فتنـة، وبحسب الرجل مـا بلغ له من الكلام حاجـته»، ولقـد حكى لنا أن فضـلا كان يتـلاكن فى كـلامه، وإن فى السكوت لـسعـة، وربما كـان من الأمور مـا يضـيق عنه السكوت، وذلك لما أوجب الله من النصـيحة، وندب الـعلماء من القيـام بها للخـاصة والعامة».

---

(١) النهج الأحمد، ص ١٧٤ من النسخة المخطوطة.

(٢) طبقات ابن ابى يعلى، ص ٣٩.

ولقد جاء فى هذه الرسالة عن شيخه أحمد : «ولقد تبين عند أهل العلم عظم المصيبة بما فقدنا من شيخنا رضى الله عنه، أبى عبد الله أحمد بن حنبل إمامنا، ومعلمنا، ومعلم من كان قبلنا منذ أكثر من ستين سنة، وموت العالم مصيبة لا تجبر، وثلمة لا تسد، وما عالم كعالم، إنهم يتفاضلون، ويتباينون بونا بعيدا»(١).

ولقد روى عن أحمد مسائل فى الفقه، وروى عنه حديثا كثيرا، ومن مسائله فى الفقه ما ذكره من أن قراءة القرآن بالألحان بدعة لا تستحسن، فقد قال الأثرم : «سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان، قال : كل شيء يحدث فإنه لا يعجبنى، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه».

وروى عن أحمد جواز المسح على العمامة، وإغناؤه عن المسح على الرأس، فقد جاء فى كتاب المنهج الأحمد عنه : « سمعت أبا عبد الله سئل عن المسح على العمامة، قيل : تذهب إليه؟ قال : نعم، من خمسة وجوه عن النبى ﷺ»(٢).

وجاء فى هذا الكتاب أنه روى عنه أن المضمضة والاستنشاق ركنان من أركان الوضوء، ففيه : سألت أبا عبد الله عن رجل نسى المضمضة والاستنشاق فى وضوئه، قال : يعيد الصلاة، قلت لأبى عبد الله : يعيدهما أم يعيد الوضوء كله، قال : لا بل يعيدهما ولا يعيد الوضوء».

وهذا النص يفيد بظاهره أن المضمضة والاستنشاق ركنان، ويفيد أن الترتيب بين الأركان والموالاة ليسا بشرطين، بدليل أنه يعيد بعد القيام بأداء الصلاة فعلا، ويعيدهما وحدهما من غير إعادة الوضوء كله، وهكذا نراه يروى مسائل عن أحمد، وروى عنه حديثا كثيرا كما نوهنا من قبل.

وقد توفى الأثرم كما جاء فى المنهاج الأحمد للعليمى سنة ٢٦٠هـ، وقال الذهبى إنه توفى بعد الستين، وقال ابن حجر سنة ٢٦١هـ وقال ابن أبى يعلى أنه لم يقع له تاريخ وفاته، وقد ادعى ابن قانع فيما نقل عنه الذهبى أنه توفى سنة ٢٧٣هـ، ورجحه.

٦٣ـ (٤) عبد الملك بن عبد الحميد مهران الميمونى: سمع أحمد وغيره من معاصريه، وقد كان أبو بكر الخلال معجبا بنقله عن أحمد أشد الإعجاب، وقد اعتمد عليه كثيرا فيما نقل، وقد كان يكتب مسائل أحمد بعلمه، وأحمد يستحى أن ينهاه كما نقلنا من قبل، وكان يستحسن لأحمد أن تكتب مسائله، لأنها مشتقة من السنة وليست معارضة لها، ولا تزيد عليها، وقد صحبه أكثر من عشرين سنة، فقد صحبه من السنة الخامسة والمائتين إلى سنة ٢٢٧هـ.

---

(١) طبقات ابن أبى يعلى، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) المخطوط، ص ١٧٣.

وقد قال أبو بكر الخلال فيه، وفى نقله :

«الإمام فى أصحاب أحمد، جليل القدر، كانت سنه يوم مات دون المائة، فقد كان أحمد يكرمه، ويفعل معه ما لا يفعل مع غيره، وقال لى : صحبت أبا عبد الله على الملازمة من سنة خمس ومائتين إلى سنة سبع وعشرين ومائتين، وكنت بعد ذلك أخرج وأقدم عليه الوقت بعد الوقت، فكان أبو عبد الله يضرب بى مثل ابن جريج بن عطاء من كثرة ما أسأله، ويقول لى : ما أصنع بأحد ما أصنع بك. . وعنده عن أبى عبد الله مسائل كثيرة فى ستة عشر جزءا، وجزأين كبيرين عنده بخط جليل مائة ورقة، إن شاء الله تعالى، ونحو ذلك لم يسمعه منه أحد غيرى، فيما علمت، ومنه مسائل لم يشركه فيها أحد، كبار وجياد تجوز الحد فى عظمها وقدرها وجلالها[1]».

هذا كلام الخلال فيه، وهو يدل على أنه نقل منه الكثير.

وقد نبهنا فيما مضى إلى أنه كان يكتب عن أحمد، فهو على هذا من أصحاب أحمد الذين نقلوا فقهه إلى الأجيال، والذين كان لروايتهم مكان الاعتبار، وقد توفى سنة ٢٧٤هـ.

٦٤ ـ (٥) أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروزى : كان أخص أصحاب أحمد به وأقربهم إليه، وأدناهم منه، وهو الذى تولى غسله لما مات، وكان عنده أثيرا، وهو الذى روى كتاب الورع عن الإمام أحمد رضى الله عنهما، ولقد نقل الخطيب البغدادى تكذيب رواية كتاب الورع عن غيره، ولقد طعن فيه بعض الناس، فقال عبد الوهاب الوراق رادا طعنهم : «أبو بكر ثقة صدوق، لا يشك فى هذا، إنما يحملهم على هذا الحسد»[2].

ولقد كان أحمد يثق به الثقة كلها، يثق بنقله كما يثق بورعه وعقله، حتى أنه كان يقول كما ذكر الخلال : كل ما قلت على لسانى فأنا قلته.

وقد روى أبو بكر عن أحمد مسائل كثيرة، ونقلها الخلال، وكان هذا به معجبا، ولقد كان ينقل عن بعض أصحابه أنه يقول فيه: «ما علمت أحدا كان أذبّ عن دين الله منه».

وقد روى فقها كثيرا، كما قلنا، وكانت روايته لحديثه أقل من روايته لفقهه. . توفى سنة ٢٧٥هـ.

٦٥ ـ (٦) حرب بن إسماعيل الحنظلى الكرمانى : وقد ابتدأ حياته سالكا مسلك الصوفية التى سادت فى ذلك العصر، ولذلك تأخر فى لقاء أحمد، فلم يلقه إلا فى سن متقدمة، وقد نقل عنه ابن أبى يعلى أن أبا بكر الخلال سأله عن سبب تأخره فى لقاء

(١) المنهج الأحمد، ص ١٩٩.   (٢) تاريخ بغداد، جـ ٤، س ٤٢٤.

أحمـد رضى الله عنه، فأجاب : «كنت أتـصوف قديمـا، فلم أتقدم فى السمـاع» وقد كانت بينه وبين المروزى مودة، وقد أنزله فى بيتـه عندما جاء للقاء أحمد، والمروزى هو الذى حرض تلميذه الخلال على السفر إليـه والسماع منه، ونقل مسائل أحمد عنه، ولما شد الرحـال للذهاب إليه، زوده بكتاب يوصيـه به، فأكرم بسبب هذا وفـادته، وأظهره لأهل بلده، وسمع الخلال منه مسائل كثـيرة، وقد قال الخلال فى وصفه : «رجل جليل القدر».

وقد نقل عن أحمد فـقها كثيرا، ولكنه لم يسـمع عنه كل ما أذاع عنه، حتى أن الخلال قال أنه حـفظ أربعة ألاف مسألة عن أحـمد وإسحاق بن راهويه قـبل أن يستمع إليهما.

ومهـما يكن من أمر حفظه لمسـائل أحمد قبـل أن يلقاه فإنه عندما التـقى به كان يكتب عنه مسـائل، وكان المروزى مع عظيـم صلته بأحـمد ينقل عنه ما كتب وأبو بكر الخلال كان معنيا بأن ينقل عن المروزى.

ولقد نقل عن أحمد أنه كان يقول : «الناس يحتاجون إلى العلم مثل الخبز والماء» ولم يذكر ابن أبى يعلى تاريخ وفاته، لأنه لم يصل إليه علم ذلك فيما يظهر، ولكن قال الذهبى فى طبقات الحفاظ أنه توفى سنة ٢٨٠هـ.

٦٦ـ (٧) إبراهيم بن إسحق الحربى: وقد وصفـه ابن أبى يعلى بقوله: «كان إماما فى العلم رأسا فى الزهد، عارفا بالفقه بصيـرا بالأحكام، حافظا للحديث، وصنف كتبا كثـيرة منها: غـريب الحديث، ودلائل النبـوة، وكتاب الحـمام، وسجـود القرآن، وذم الغيبة، والنهى عن الكذب، والمناسك، وغير ذلك».

وقد لازم أحمد نحـوا من عشرين سنة، وأخذ عنه حديثه وفـقهه، ولذلك يقول لأصحابه: «كل شىء أقول لكم هذا قول أصحـاب الحديث فهو قول أحمد ابن حنبل، هو ألقى فى قلوبنا مـذ كنا غلمـانا اتبـاع حديث رسـول الله ﷺ وأقـاويل الصحـابة، والاقتداء بالتابعين».

ولم يأخذ عن أحمد الحديث والفقه فقط، بل أخذ عنه أيضا الزهد والورع، فكان أشبه أصحابه به مسلكا، يروى أن الخليفة المعتضد أرسل إليه عشرة آلاف درهم، فردها، فسأله أن يفرقها فى جيرانه، فقال للرسـول: «عافاك الله هذا مال لم نشغل أنفسنا بجمعه فلا نشغلها بتفريقه، قل لأمير المؤمنين: إن تركتنا، وإلا تحولنا من جوارك» وقد رد هدية من المعتضـد، قدرها ألف دينار، وهو وأهله فى حال من الجوع تعد من المخـمصة التى تبيح تناول المحرمات، إذا لم يتمكن من سواها.

وقد كان من عنايتـه بالفقه والحديث عالماً بـاللغة لا يغادر مجالسـها إلا للحديث والفقه، حتى أن ثعلباً الإمام فى اللغة يقول: ما فقدت إبراهيم الحربى من مجلس لغة.

وقد كان من نقلة فقه أحمد وحديثه إلى الأخلاف كما قلنا، وتوفى سنة ٢٨٥هـ.

أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال

٦٧ـ ذكرنا هؤلاء العلية من أصحاب أحمد الذين كانوا من نقلة فقهه، ولم نذكرهم لأنهم وحدهم الذين نقلوا هذا الفقه، بل ذكرناهم، لأن بعضهم كان من أخص أصحابه، وبعضهم كان من أرواهم عنه، وبعضهم كان ممن عنى بكتابة فقهه، وأذنه بذلك، وبعضهم كان من أحفظ الناس لمسائله، حتى قبل لقائه، فحق علينا أن ننقل كلمات عنهم ليكونوا صوراً معلمة لما كان عليه أصحاب الإمام، وهم جميعاً قد اشتركوا فى نقل فقهه.

وقد جاء فقيه جمع من أصحاب أحمد الذين ذكرناهم، وغيرهم، وقطع الفيافى والقفار فى سبيل هذا الجمع ، وهو أبو بكر الخلال الذى يعد جامع الفقه الحنبلى، وناقله، ولذلك نخصه بكلمة:

٦٨ـ وقد قيض الله ذلك العالم الجليل لحفظ مذهب ذلك الإمام الأثرى الكبير، وقد قال ابن القيم فى ذلك: «كان (أحمد) شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد ذلك عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرا، ومنّ الله سبحانه علينا بأكثرها، فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع الخلال نصوصه فى الجامع الكبير، فبلغ نحو عشرين سفرا، أو أكثر، ورويت فتاويه وأحاديثه ومسائله، وحدث بها قرنا بعد قرن. فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم»[1] .

وقال ابن الجوزى فيه:

صرف عنايته إلى جمع علوم أحمد بن حنبل، وسافر لأجلها، وكتبها عالية ونازلة، وصنفها كتبا، ومعنى أنه كتبها عالية ونازلة أنه روى بعضها عن أصحاب أحمد، وبعضها عمن روى عنهم.

صحب الخلال أبا بكر المروزى إلى أن مات، ويظهر أنه هو الذى حبب إليه رواية فقه أحمد، شغف بذلك شغفا شديدا، وقد جاب الآفاق فى سبيل ذلك، فأخذ عن أولاد الإمام أحمد وعمه، وحرب الكرمانى،والميمونى، وغيرهم كثير جدا، وقد وصف العليمى من أخذ عنهم ممن لم يحصهم، فقال: «يكثرتعدادهم، ويشق إحصاء أسمائهم، سمع منهم مسائل أحمد، ورحل إلى أقصى البلاد فى جمع مسائل أحمد، وإسماعها ممن سمعها من أحمد، وممن سمع من سمعها من أحمد، فنال منها، وسبق إلى ما لم يسبق إليه سابق، ولم يلحقه بعده لاحق»[2].

ولقد روى مع فقه أحمد قدرا كبيرا من الحكم التى وصلت إلى أحمد عمن سبقه من علماء عصره، فقد روى بسند متصل إلى أحمد أنه قال : قال سفيان الثورى :

---

(١) أعلام الموقعين، جـ ١، س ٧٣.

(٢) النهج الأحمد، جـ ١، ص ٣٩٢.

«حب الرياسة أعجب إلىّ من الذهب والفضة، ومن أحب الرياسة طلب عيوب الناس»، وأسند إلى أحمد أنه قال إن سفيان الثورى كان يقول : «ما ازداد رجل علما، فازداد من الدنيا قربا إلا ازداد من الله بعدا»[1].

ولقد كان الخلال بعد أن جمع رواياته يدارسها تلاميذه فى جامع المهدى ببغداد، ومن هذه الحلقة المباركة انتشر المذهب الحنبلى، وتناقله الناس مجموعة فقهية مدونة فى نحو عشرين مجلدا، بعد أن كان روايات منثورة، ورسائل متفرقة فى الأقاليم، وفى صدور الرجال، أو فى خزائنهم الخاصة، ولا تنشر إلا لخاصة الناس.

٦٩ ـ وقد اتفق الفقهاء على أنه جامع أشتات المسائل الفقهية المنسوبة لأحمد، ليس فى ذلك من ريب، ولكن أهو كان صادق الرواية فى نقله، فلا مجال للشك فيه؟ ونقول فى الإجابة عن ذلك : لقد قبل روايته الحديث كثيرون، فأولى أن يكون مقبول النقل فى الفقه، ولقد تلقى علماء جيله نقله بالقبول، ولم يطعنوا فى نقله، ولو كان نقله محل طعن لابتدأ ذلك الطعن بين معاصريه، وتوارث الأجيال ذلك الطعن حتى وصل إلينا، نعم إن بعض معاصريه كان ينفس عليه عمله وما ناله من منزلة، وأى عالم مجدٍّ ليس له منافس؟ والحسد من قديم الزمان بين العلماء، وعلو المكانة يغرى بالمنافسة، فهذا أبو بكر الشيرجى الذى كان يعاصره يقول : «الخلال قد صنف كتبه، ويريد أن نقعد بين يديه ونسمعها منه!! هذا بعيد»[2].

ولقد كان بعض الناس يثير النظر فيما كان يقول فيه عن شيوخه ـ أخبرنا، وأن بعض شيوخه قالوا : إنما هى إجازة، ولكنه رد ذلك بأن كل ما رواه يصح أن يقال فيه حدثنا، ولم ينكر عليه أحد ذلك، وهذا نص ما جاء فى تاريخ بغداد : «قد رسم فى كتابه مصنفاته، إذ حدث عن شيوخه يقول أخبرنا أخبرنا أخبرنا، فقيل له إنهم حكوا أنك لم تسمعها، وإنما هى إجازة، فقال سبحان الله، قولوا فى كتبنا كلها: حدثنا».

وبهذا يتبين أن كل ما فى كتبه أخذه بالسماع عمّن التقى بهم من نقلة الفقه الحنبلى، وهبها كانت إجازة أو بعضها كان إجازة، ولم تكن كلها سماعا، فإن ذلك لا يقدح فى نسبتها إليهم، لأنهم لا يجيزون ما ليس بصادق عندهم، فإجازتهم بلا ريب دليل الصحة، والموافقة الكاملة على الصحة.

وإن تلقى علماء عصره لمروياته بالقبول هو وحده دليل على الصدق، ولقد صدقوه ونقلوا عنه، فقد قال أبو بكر محمد بن الحسين : «كلنا تبع للخلال؛ لأنه لم يسبقه إلى جمعه وعلمه أحد» وقال أيضا : «كل من طلب العلم يقابل أبا بكر الخلال، من يقدر على ما يقدر عليه الخلال من الرواية»[3].

---

(١) طبقات ابن أبى يعلى، ص ٢٩٧.
(٢) تاريخ بغداد، جـ٥، ص ١١٤.
(٣) تاريخ بغداد، جـ ٥، ص ١١٣.

والشهادات بصحة نقله كثيرة، ومن أكبر علماء ذلك المذهب، وما كانوا ليتضافروا على هذا الصدق لو كان عندهم ريب، ولقد كان حريصا على أن يأخذ كل ما نقل بالسماع كماقلنا، ولكنه فى النقل عن شيوخه الذين لهم عليه فضل التعليم والتثقيف كان لا يحب أن يخمل ذكرهم، بل يذكر ما نقل عنهم بالنسبة إليهم، وغيرهم ما كان يتحرى دائما ذكر النسبة، وهذا لا ينفى أن جميع ما نقله كان لا يكتفى فيه بالتدوين من غير سماع من صاحبه، ولذلك قال لمن اعترض عليه: قل فى كل ما كتبنا: حدثنا، ولو كان يكتفى بالنقل عن مكتوبات من غير سماع ما كانت هذه الرحلات الكثيرة التى قام بها مع بعد الشقة بين الأقاليم الإسلامية التى رحل إليها، ومع عظيم المشقة التى احتملها.

٧٠ ـ وما الكتب التى نقل بها ذلك المذهب؟ قال ابن الجوزى : «صنفها كتبا منها كتاب الجامع فى نحو مائتى جزء» ويظهر أن كتاب الجامع هذا هو الذى نقل الفقه الحنبلى، أما غيره من الكتب فقد كانت فى موضوعات أخرى، ولذلك قال ابن القيم فيما نقلنا عنه آنفا : «جمع الخلال نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سفرا، أو أكثر» وهذا الكلام يدل على أن الجامع الكبير هذا هو الذى جمع فقه أحمد بكل طرق رواياته، ولكن يبقى أن ابن الجوزى ذكر أن الجامع فى نحو مائتى جزء، بينما ذكر ابن القيم أن الجامع يقع فى عشرين سفرا أو أكثر، ولا تعارض فى الحقيقة، لأن ابن القيم عبر بالسفر، والسفر هو المجلد الضخم، وابن الجوزى عبر بالجزء، والجزء عند المتقدمين كان يطلق على الكراسة، أو ما يقاربها، أو ضعفها، ولسنا نذكر ذلك من غير بينة، بل يؤخذ من عبارات الخلال نفسه ذلك التفسير، فقد نقلنا عنه فى ترجمة الميمونى أنه قال فيه : «عنده عن أبى عبد الله مسائل كثيرة، فى ستة عشر جزءا، وجزأين كبيرين من عنده بخط جليل مائة ورقة»[١].

فهو يفسر الجزأين الكبيرين بمائة ورقة، أى أن الجزء الكبير خمسون ورقة، فلو فرضنا أن المائتين من نوع الكبير تكون نحو عشرة آلاف ورقة، أى نحو عشرين سفرا أو تزيد، ولكن لم ينص على أنها من الكبير، فهى من المتوسط وتقديرها بعشرين سفرا معقول، بل متعين.

٧١ ـ هذا هو عمل الخلال ناقل الفقه الحنبلى، وقد تبعه من جاءوا بعده فى نقله ولخصوه، ثم شرحوه، ثم وزنوه بأقوال الأئمة أصحاب المذاهب، وعد لهذا بحق ناقل المذهب الحنبلى، وقد توفى سنة ٣١١هـ.

---

(١) راجع نبذة رقم ١٣

نقله بعد الخلال

٧٢ ـ قلنا أن الخلال يعتبر ناقل الفقه الحنبلى، وأقمنا الدليل على ما قلناه، وقد نقل معه غيره، وإن كان أقل قدرا، واعتمد فى نقله على ما روى الخلال، وإن كان قد روى عن غيره قليلا، ولنذكر اثنين، كان لهما الفضل فى تلخيص ما جمعه الخلال، والزيادة عليه فى القليل النادر، وهما عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقى، وعبد العزيز ابن جعفر المعروف بغلام الخلال.

٧٣ ـ عمر بن الحسين الخرقى المتوفى سنة ٣٣٤هـ : وقد قال فيه العليمى : «أحد أئمة المذهب، كان عالما بارعا فى مذهب أبى عبد الله، وكان ذا دين، وأخا ورع، رحمه الله، قرأ العلم على من قرأ على أبى بكر المروزى، وحرب الكرمانى، وصالح وعبد الله ابنى إمامنا أحمد، له المصنفات الكثيرة، وتخريجات على المذهب، لم ينشر منها إلا المختصر»[1].

وترى من هذا أنه تلقى علم الخلال وأخذ منه، لأنه أخذ عمن قرأ على هؤلاء الذين ذكرهم، وهم المروزى وصالح وعبد الله، وقد تلقى الخلال مسائل هؤلاء، وضمنها كتابه.

وإنما لم ينشر من كتب الخرقى إلا المختصر، لأن الخرقى غادر بغداد، لما صار للشيعة فيها قوة، ورحل منها إلى دمشق، ومات بها، وقد طغى سلطان القرامطة فى عهده، حتى وصل إلى الحرمين الشريفين، وأزالوا الحجر الأسود عن موضعه، ولم يعد إليه إلا بعد وفاة الخرقى.

ومختصر الخرقى أشهر كتاب فى الفقه الحنبلى، ولذا توافر عليه العلماء بالشرح والتعليق، حتى لقد كان له أكثر من ثلاثمائة شرح، وقد نقل فيه خلاصة لما جمع الخلال، وأحصى بعض العلماء عدة ما فيه من مسائل، فبلغت ثلاثمائة وألفى مسألة.

ومن عنى بشرحه القاضى ابن أبى يعلى صاحب الطبقات، وكان مما عنى به الموازنة بين ما فيه من نقل الخرقى ونقل عبد الغزيز غلام الخلال، وقال فى ذلك : قرأت بخط أبى بكر عبد العزيز : خالفنى الخرقى فى مختصره فى ستين مسألة، ولم يسمعها، فتتبعت أنا اختلافها، فوجدته فى ثمان وتسعين مسألة»[2].

٧٤ ـ وقد اعتبر كتاب الخرقى فى هذا أصلا محترما من أصول الفقه الحنبلى، وممن شرحه وبقى على شرحه إلى الآن، وطبع ونشر، ولعله أعظم شروحه وأوفاها ـ موفق الدين المقدسى، وسمى شرحه المغنى.

---

(١) المنهج الأحمد، ص ٤٤٥.
(٢) طبقات ابن أبى يعلى، ص ٣٣٢.

وشرح المغنى كتاب كبير، وطبع فى ثلاثة عشر مجلدا كبيرا، وهو فقه مقارن فإنه لا يكتفى بشرح عبارة المختصر، وبيان مدلولها ومفهومها، بل يتبع ذلك ببيان شامل للاختلاف بين الروايات فيها فى الفقه الحنبلى، ثم الاختلاف بين الأئمة على اختلاف مذاهبهم، حتى بعض المذاهب التى لم يكن لها أتباع مشهورون، كمذاهب بعض التابعين ومن جاء بعدهم، كالأوزاعى وغيره، ويذكر الأدلة الفقهية والآثار الصحيحة المثبتة للمدعى مشيرا إلى صحيحها من سقيمها، ويرجح قولا من بين الأقوال التى يسوقها، مشيرا إلى قوة دليله، وضعف دليل غيره بجواره.

وقد نظر إليه الحنابلة وغيرهم نظرة تقدير، واعتبروه مرجعا من مراجع الفقه الإسلامى المقارن الذى يرفع قارئه من التقليد إلى مكان الاجتهاد، والموازنة والترجيح الصحيح، والاختيار عن بينة وحجة وبرهان، وقد قال ابن مفلح الحنبلى فيه، وفى مؤلفه : «اشتغل الموفق بتأليف أحد كتب الإسلام، فبلغ الأمل فى إنهائه، وهو كتاب بليغ فى المذهب، تعب فيه، وأجاد، وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة».

وقال فيه عز الدين بن عبد السلام الشافعى : «ما رأيت فى كتب الإسلام مثل المحلى والمجلى لابن حزم، وكتاب المغنى للشيخ موفق الدين فى جودتها، وتحقيق ما فيها».

والمغنى لا يقتصر على ذكر أصول المسائل، ويوازن بين المذاهب المختلفة فيها، بل بعد سوق الأقوال، والترجيح والاختيار يفرع عليها ويخرج، فيأتى بأوفى المطلوب، وأقصى الغاية، وأكثر تفريعاته على مقتضى المذهب الحنبلى.

وإن القارئ لهذا السفر الجليل ليحس بحلاوة العبارة مع دقة المعنى، وجمال الأسلوب مع جلال الفكر، وذلك شأن أمهات كتب الفقه الإسلامى التى تتصدى للموازنة بين الأقوال، وسوق الأدلة، والاقتباس من أقوال النبى ﷺ، وفتاوى الصحابة، وأقوال كبار التابعين.

٧٥ ـ عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال: وكنيته أبو بكر، كان قرينا لعمر بن الحسين الخرقى، وقد تلقى عن الخلال أكثر علمه وأخذ عن كثيرين غيره ممن أخذوا عن أصحاب أحمد، وقد وصفه ابن أبى يعلى فى طبقاته، فقال : «إنه كان حاد الفهم موثوقا به فى العلم، متسع الرواية، مشهورا بالدراية، موصوفا بالأمانة، مذكورا بالعبادة، وله المصنفات فى العلوم المختلفة».

ويعد أشد تلاميذ الخلال اتباعا له، ونقلا عنه، وكان حر التفكير والترجيح بالرواية والدراية، ولذا كان يرجح روايات وأقوالا قد رجح الخلال غيرها، ويصرح بالمخالفة. وقد ذكر القاضى ابن أبى يعلى طائفة من اختياراته التى خالف بها شيخه، وقدم فى بعضها اختياره على اختيار شيخه، ومن هذه المسائل ما يأتى :

(أ) الصلاة فى الثوب المغصـوب، فقد روى فيها روايتـان، إحداهما أن الصلاة صحيحة، واختارها الخلال، وروى أنهـا باطلة واختارها عبد العزيز، وقد رجح القاضى أبو يعلى ما اختاره عبد العزيز، وقال إنه الرواية الصحيحة.

(ب) ضم الذهب والفضة لتكميل النصاب وفرض الزكاة إذا كان كل واحد منهما لا يبلغ النصاب، بأن كان ما عنده من ذهب أقل من عشرين مثقالا، وما عنده من فضة أقل من مائـتى درهم، فإن فى المسـألة قولين رويا عن أحـمد : أحدهمـا أنه لا يضم، والثانى أنه يضم لإكمـال النصاب، وقد اختـار الخلال الضم، واختار عبـد العزيز عدم الضم، وقد رجح القاضى ابن أبى يعلى اختيار الخلال، وذكر أنه اختاره والده، واختاره الخرقى.

(جـ) دخول خيـار العيب فى الصرف، فقد روى أنه إذا وجد أحـد العاقدين فى بدله بعد التـفرق عيبا، يكـون له الرد، وأخذ بدل آخر، واختـار ذاك الخلال والخرقى، وروى أنه ليس له الرد وأخذ بدل إذا لم يخرجه العـيب عن جنسه، واختار تلك الرواية عبد العزيز وقد رجح القاضى ابن أبى يعلى اختيار الخلال والخرقى(١).

وهكذا تجد له اختيارات كثـيرة، وبعضها يقدمه العلماء على اختيـار شيخه، فقد كان ذا دراية وقـدرة على التخريج، ومن كـان كذلك لا يسكن إلى التـقليد المطلق، بل يكون له اختيار مستحسن.

وإن عبد العزيز لم يكن فقهه مقصورا على النقل الحنبلى، والترجيح بين أقواله، بل وازن بين الفـقه الحنبلى والـفقـه الشافـعى، وسجل ذلك فى كـتاب سـماه خـلاف الشافعى، ولقد كانت وفاة عبد العزيز سنة ٣٦٣هـ.

كثرة الأقوال والروايات

٧٦ ـ كثـرت الأقوال والروايات فى مذهب أحـمد كثـرة عظيمة، وأسـباب هذه الكثرة متضافرة معقولة ومنها :

(أ) أن أحمد رضى الله عنه كان رجلا متورعا يكره البدعة فى الدين، وأن يقول فيه من غير علم ولا سلطان مبين، ولما اضطر إلى الفتوى، وكثر استفتاؤه كان يتردد فى القول أحيانا، فقـد يفتى بمقتضى الرأى محاكيا الخـبر، ثم يعلم الأثر فى الموضوع، وقد يكون مغايـرا لما أفتى، فيرجع إليه مـؤثرا الرجوع عن أن يقول بغـير الحديث، وربما لا يعلم من نقل عنه الرأى الأول الرجوع، فينقل عنه القـولان فى موضوع واحد، والرأى مختلف عند الرواة، وأحمد له رأى واحد فى نفسه، وفى الواقع ونفس الأمر.

---

(١) راجع هذه المسائل فى طبقات ابن أبى يعلى ص ٣٣٥، والنهج الأحمد، جـ ١، ص ٢٠٥.

(ب) أن أحمد نفسه كان يترك المسألة أحيانا عن قولين، وذلك إذا وجد الصحابة مختلفين، ولم يجد حديثا يرجح به أحد الرأيين على الآخر، فيترك المسألة، وفيها الرأيان المأثوران عن الصحابة، وقد تكون الآراء أكثر من اثنين، وقد قال فى ذلك ابن القيم : «إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول».

فإذا رويت المسألة عنه ورويت وفيها الرأيان أو الأكثر، من غير ترجيح لرأى على رأى، لأنه أمسك عن الترجيح، فكان له القولان عنه، منسوبان إليه»[1].

(جـ) أن أصحاب أحمد أخذوا آراءه الفقهية من أقواله، وأفعاله، وأجوبته، ورواياته، وإن ذلك مجال الاستنباط، فقد يستنبط من فعل أحمد أو أجوبته قول لا يدل عليه الجواب أو الفعل، وقد يحكى آخر خلافه : لأنه سمع من أحمد ما يناقض استنباط الأول، وهكذا، وبذلك تكثر الروايات، وتختلف الأقوال المنسوبة إلى أحمد، ولا ضير فى ذلك على العلم، ما دامت النسبة يمكن تحقيقها، وما دام الترجيح له وسائل فى دائرة الإمكان.

(د) أن يكون أساس النقل أن أحمد أفتى فى إحدى الواقعات بما يتفق من الأثر، ثم أفتى فى واقعة أخرى تقارب الأولى، ولكن اقترنت بأحوال وملابسات جعلت الأنسب أن يفتى بما يخالف الأولى فيجيء الرواة فيروون الاثنين، وهم يحسبون أن بينهما تضاربا لعدم النظر إلى الملابسات التى اقترنت بكل واقعة منهما، والحقيقة أن لا تضارب، لأن كل واحدة جاءت فى حال، وأحاطت بها ملابسات فصلتها عن الأخرى، وجعلت فتوى كل واحدة متطابقة معها، مناسبة لها، وهذا ظاهر من الاختلاف فى الرواية،وليس من الاختلاف فى الرأى فى شىء، ولو كان فى طاقة الباحثين أن يدرسوا فتاوى أحمد دراسة متعرف لما أحاط بواقعة الاستفتاء لبدا ذلك النوع كثيرا فى فتاوى أحمد رحمه الله تعالى، وقد قرر فخر الدين الرازى ذلك بالنسبة للشافعى، وهو واقع بالنسبة لأحمد رضى الله عنه.

(هـ) وإن أحمد كان يضطر إلى القياس، أو بعبارة أعم إلى الرأى، وأوجه الرأى مختلفة متضاربة، وقد يتعارض فى نظره وجهان من أوجه الرأى، أو يذكر الاحتمالين، أو الوجهين فينسبون إليه قولين.

٧٧ ـ من أجل هذا وغيره كانت المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد قد اختلفت فيها الأقوال والروايات بكثرة عظيمة، ثم جاء الذين جمعوه، والذين خرجوه، وضبطوا فاختاروا صحة بعض الأقوال ورجحوها على غيرها، أو صححوا بعض الروايات،

---

(١) أعلام الموقعين، جـ ١، ص ٣٥.

وردوا غيرها، وقد رأيت كيف اختار الخلال رأيا، أو روايــة، واختار تلميذه عبد العزيز رأيا آخر، أو رواية أخرى، وكيف كان القاضى ابن أبى يعلى يرجح اختيار التلميذ على اختيار الأستاذ أحيانا.

وإن اختــلاف الأقوال والروايات على ذلك النحــو فتح بابين مــن أبواب الدراسة للفقه الحنبلى عند علمائه :

(أحدهما) أن العلماء حاولوا وضع ضوابط للترشيح ولكى يقدموا بعض الأقوال ويصححــوا بعض الروايات دون الأخرى (وثانيهــما) أنهم فى سبيل هذه الدراســة كانوا يحاولون وضع ضــوابط عامــة للخصــائص التى امتاز بهــا الفقــه الحنبلى، فكانت تلك القواعد العــامة التى وضعهــا بعض علمائه، ولنترك هذا إلى موضع آخــر قد نعرض له فيه.

ولنتكلم فى الأول :

طرق النقل والترجيح بين الأقوال والروايات

٧٨ ـ لقد اختلفت الروايات عن أحمد، واخــتلفت الأقوال، واختلف المنقول عنه فى أحكام فى المسائل، ثم اختــلف فى تفسير عبارات جاءت على لسانه رضى الله عنه فى إجابته عن مــسائل سئل عنها، فكانت عــبارته ليست صريحة فى إثبــات الحرمة، أو ليست صريحة فى بيان أن الحكم هو الطلب على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب، فمــثلا كلمــة لا ينبغى جــاءت فى كثــير من إجــاباته، وقد فهم بــعضهم أنه يراد مــنها التحــريم، والأكثرون على أنه يراد منها الكراهــة، ومن العلماء من قرر أنها تفــسر على حسب القرائن، شأن كل تعبير لا يتحرر المراد منه لدى قارئه إلا بالاستعانة بقرائن الحالية واللفظية، فإنها تتعاون مع اللفظ فى الدلالة، وتعيين المراد.

ولنتكلم أولا فــى طرق ترجــيح الأحــوال والروايات، ثم نتكلــم ثانيــا فى فــهم العبارات وبيان أوجهها.

٧٩ـ إذا تعددت الروايات فإن العلماء يوازنون بين هذه الروايات بقوة إسنادها فما كان أقوى سندا كان أصح خــبرا، فيقبل، ويرد ما يعارضــه، إذا لم يمكن الجمع بينها، وإن تساوت الروايتان فى قوة السند، أو لا يعلم ترجيح لإحداهما على الأخرى كان فى المســألة قولان، وكــان النظر فــيهــا كالنظر عنــد اختــلاف أقوال أحــمد، وثبــوت هذا الاختلاف، بالسند الصحيح الذى ينتهى إليه.

وقد قالوا : إذا تعددت أقوال أحمد المنســوبة إليه فى حكم مسألة معينة، فإنه إذا أمكن الجمع بينها ـ ولو بحــمل العام على الخاص، بأن كان العام متــعارضا مع الخاص فيثبت الأول حكما، والثانى يثبت غيره، فتكمل المخالفة بينهما على التخصيص بإطلاق

العام على الآحاد التى لا تدخل فى الخاص، فيحمل الخاص على ما يدل عليه، والعام على ما لا يدخل فى مدلول الخاص، ومن التوفيق أيضا حمل المطلق على المقيد، بأن كان الحكم مطلقا فى أحد القولين، ومقيدا فى القول الآخر يحمل الكلام على إرادة القيد فى المطلق ليتلاقيا، ومن التوفيق أيضا أنه إذا ورد الحكم عاما فى أحد القولين كبطلان بلفظ عام، أو تحريم بلفظ عام، وفى القول الآخر بطلان فى بعض الأحوال، أو تحريم فى بعض الأحوال، فإنه يكون المراد بالتحريم الذى يكون لفظه عاما هو ما يدل عليه الخاص، وهكذا.

فيعمل على التوفيق ما كان التوفيق ممكنا، لأن الأصل ألا يكون للإمام إلا رأى واحد فى المسألة الواحدة، فلا يفرض التعارض بين أقواله، إلا إذا تعذر التوفيق، فما دام التوفيق ممكنا يصار إليه.

٨٠ ـ وإن لم يمكن التوفيق، ولو بضرب من ضروبه السابقة، يتعرف التاريخ لكل قول، فإن عرف وتبين السابق واللاحق، اعتبر بعض العلماء، وهم الأكثرون ـ السابق منسوخا، واللاحق ناسخا، لأن معنى إفتائه ثانيا بما يخالف الإفتاء الأول أنه رجع عن هذا، وبدا له بطلانه، إذ قام الدليل لديه على خلافه، وإذا كان كذلك فلا يصح أن ينسب إلى الإمام قول قد رجع عنه، وبدا له دليل يعارضه، ولقد قال صاحب تصحيح الفروع فى هذا القول : «إنه هو الصحيح»[1].

وقال بعض العلماء إن القولين فى هذه الحال ينسبان إليه، ويعد فى المذهب قولان فى هذه المسألة وهما منسوبان للإمام، بل يقول مجد الدين بن تيمية، وهو ابن تيمية الكبير : «قد تدبرت كلامهم، فرأيته مذهبا له، وإن صرح بالرجوع عنه، وبمثل ذلك جاء فى الفروع لابن مفلح»[2].

ولعل وجهة نظر هؤلاء أن المسائل المتشابهة بينها فروق مشخصة تميز كل واحدة عن الأخرى، فإذا أفتى أحمد فى إحدى المسألتين المتشابهتين بفتوى، فقد وجد من واقعتها ما جعله يفتى بهذه الفتوى، فلما وقعت الواقعة الثانية المتشابهة، وسئل عنها ولاحظ من مشخصاتها وأحوالها ما جعله يفتى بحكم جديد غير الأول، فإنه يعتبر قد أفتى فى مسألة مغايرة، وإن كان التشابه ظاهرا، ولو صرح بالرجوع عن الأول لما بدا له من تغير الحال، لا من قوة الدليل، إلا إذا صرح بأنه أفتى فى الأول، ولم يكن عنده حديث، وقد وجده، فإنه فى هذه الحال من المعقول أن يدعى على أحمد أن الأول منسوب إليه.

هذا كله إذا علم تاريخ القولين، وكان بينهما لا محالة تراخ زمنى، أما إذا جهل التاريخ، والفرض أن التراخى الزمنى ثابت، أى أن القولين رويا فى واقعتين مختلفين،

(١) راجع تصحيح الفروع، جـ ١، ص ٣.
(٢) راجع الكتاب المذكور.

ولا علم لمحققى المذهب بسبق أحدهما على الآخر، فإن بعضهم يعتبر ثمة قولين فى المذهب فى هذه المسألة، لأنه إذا كان العلم بالسابق واللاحق والرجوع لا يمنع هؤلاء من اعتبار المسألة ذات قولين، فإنه أولى أن يعتبروا القولين إذا جهل السابق واللاحق.

وقال آخرون : إن القول واحد، ويرجح بين القولين بقوة الدليل، وقرب أحد الرأيين من منطق المذهب الحنبلى، أو كما عبر ابن مفلح «من قواعد مذهبه» فأقوى القولين دليلا، أو أقربهما إلى قواعد المذهب ينسب إلى أحمد والثانى يرد.

٨١ ـ وخلاصة القول فى هذا المقام الذى تتعدد فيه الأقوال بتعدد الوقائع أن علماء المذهب الحنبلى قد اختلفوا على فريقين :

(أحدهما) كان يتسع صدره لاختلاف الأقوال، فيحكم بتعدد الأقوال متى تعذر التوفيق، ويتخذ من كثرة أقوال الإمام دليل كمال، لأنه كان رحمه الله، كشأنه دائما، يتحرى لدينه، ومن يتحر لدينه يتردد، فتكثر أقواله.

(وثانيهما) كان يميل إلى توحيد رأى الإمام، فهو يرجح بالتاريخ إن أسعف التاريخ، وإن لم يسعف يرجح بالموازنة بين الأقوال، وتحقيق النسبة لأقواها دليلا وأقربها إلى منطقه وقواعد مذهبه التى استنبطها العلماء المخرجون فيه، فإن لم يكن ذلك كان فى المذهب قولان، وذلك عند الاضطرار يلجأ إليه، وتعليل اتجاه هؤلاء هو أن الأصل فى المجتهد أن يكون له رأى واحد ينتهى إليه اجتهاده، وإن لم يتعين له رأى واحد فى المسألة لا يكون له اجتهاد فيها، إذ الاجتهاد بذل الجهد لمعرفة الحكم، والحكم واحد، فيجب أن يكون للإمام قول واحد، فلا ينسب إليه القولان إلا إذا لم يمكن لأحدهما مرجح.

وإذا كانت الروايات تختلف على حكم مسألة واحدة يرجح بينها، ويقدم أقواها، وإن لم يكن رجحان قبلنا على رأى أصحاب المنهاج الأول، وقدمت أقربهما إلى قواعد المذهب، وردت الأخرى على طريقة الفريق الثانى، وذلك كله إذا لم يكن التوفيق على ما سبق.

٨٢ ـ هذا خلاصة ما يقرره علماء المذهب الحنبلى عند اختلاف الروايات فى المسألة الواحدة، وعند اختلاف الأقوال فى المسائل المتشابهة، وقد حررنا فيه القول، بما نراه محققا لمرادهم موضحا لكلامهم.

والآن ننتقل إلى الأمر الثانى، وهو طريقتهم فى فهم عباراته، أو استنباط بأقوال من أحواله، فإن المذهب كما قررنا، لم يحرره صاحبه، بل أخذ من عباراته وأفعاله ومروياته عن النبى ﷺ، وعن الصحابة وعن التابعين، وأجوبته بأقوال بعض الفقهاء التى يستحسنها، فحق علينا أن نذكر ما كان يسلكه العلماء فى تفسير بعض ذلك، ليكون القارئ على علم بطريق تحرير مذهب ذلك الإمام الجليل.

ولقد كانت عناية الأصحاب عند فهم العبارات التى جاءت على لسان الإمام متجهة إلى معرفة مراميها من عرف بيانه، ومما يقصده فى جملة أحواله من هذه العبارات، ومن قرائن الأحوال، ومن المقابلة بين المقامات المختلفة التى يتكلم فيها، وعلى ضوء هذا نقرر بعض معانى عبارات فسروها، واستنبطوا منها أحكاما فقهية، وطريقة استنباطهم من مجموعة الأحوال.

٨٣ ـ لقد جاءت على لسان الإمام عندما يسأل عن الشىء أهو حلال كلمة «أكرهه»، أو «يكره» مثل قوله عند حكم الجمع بين الأختين بملك يمين «أكرهه» أو عند الوضوء من آنية الذهب والفضة، فقد قال «يكره» وهذان الأمران حكمهما أنهما حرام فى المذهب الحنبلى، وأولهما حرام بالنص أو دلالته، ولذلك كانت كلمة «أكرهه، أو يكره» تجىء فى عبارات أحمد كثيرا ويراد بها التحريم، ولقد قرر ابن القيم أن إطلاق لفظ أكره أو يكره كان يجىء كثيرا على لسان الأئمة ويراد به التحريم وليس ذلك خاصا بأحمد، ولقد قال فى ذلك: غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، وخفت مئونته، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى ترك الأولى، وهذا كثير جدا فى تصرفاتهم. فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة، وقد قال الإمام أحمد فى الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان، وقال أبو القاسم الخرقى فيما نقله عن أبى عبد الله، «ويكره أن يتوضأ فى آنية الذهب والفضة، ومذهبه أنه لا يجوز . . . . .» وقال فى رواية ابنه عبد الله: أكره لحم الحية والعقرب، لأن الحية لها ناب والعقرب لها حمة، ولايختلف مذهبه فى تحريمه، وسئل عن بيع الماء فكرهه. . . وهذا فى أجوبته أكثر من أن يستقصى[1].

ومثل أكره لا يعجبنى، وقد ساق ابن القيم أمثلة كثيرة لكلمة لا يعجبنى والغرض منها أنها فى رأيه محرمة، ومن ذلك:

(أ) أنه قال فى رجل أكثر ماله حرام. أيؤكل ماله، ويغصب منه: إذا كان أكثر مال الرجل حراما، فلا يعجبنى أن يؤكل منه، وقد قال فى ذلك ابن القيم إنه على سبيل التحريم.

(ب) أنه قال فى صيد الكلب من غير أن يرسل ويسمى عند إرساله، إذا صاد الكلب من غير أن يرسل فلا يعجبنى لأن النبى ﷺ قال: «إذا أرسلت كلبا وسميت» والمراد من لا يعجبنى التحريم بدليل سوق الحديث.

(جـ) وسئل عن الخمر يتخذ ليكون خلا، فقال: لا يعجبنى، وهذا على التحريم عنده.

(١) أعلام الموقعين، جـ١، من ٣٣ : ٣٤.

٨٤ ـ وترى من هذا الذى ساقه ابن القيم أن هاتين الكلمتين كانتا تنبئان بالتحريم، كما تدل القرائن، وكما تدل المقابلات بين الأحكام فى المسائل المختلفة.

ولقد وجدنا اختلافا فى تفسير هاتين الكلمتين، وإن الأولى تركهما كغيرهما للقرائن، ولذلك قال ابن مفلح:

«فى أكره أو لايعجبنى أو لا أحبه، أو لا أستحسنه. . وجهان:

أحدهما هو للندب والتنزيه، إن لم يحرمه قبل ذلك.

والوجه الثانى أن ذلك للتحريم كقوله: أكره المتعة والصلاة فى المقابر، واختاره الخلال ـ وقال فى الرعايتين، والحاوى الكبير، وآداب المفتى:

«الأولى النظر إلى القرائن فى الكل، فإن دلت على وجوب أو ندب أو تحريم أو كراهة، أو إباحة، حمل قوله عليه سواء تقدمت أوتأخرت أو توسطت، وهو الصواب، وكلام أحمد يدل على ذلك»(١).

وإن دراسة المذهب فى مجموعه تسهل للدارس معرفة مراد الإمام بعبارته فيكون تفسيرها مطابقا له، ومن هذا القبيل تفسيركلمات ينبغى أو لا ينبغى، وأستحب أولا أستحب فى بيان كون المراد الكراهة أو التحريم أو الندب أو الوجوب أو الإباحة.

٨٥ ـ ولقد كان من طرق معرفة فقه الإمام أفعاله، وإجابته بحديث، أو فتوى صحابى، أو رأى فقهى لبعض الأئمة المجتهدين، أو ترجيحه لصحة حديث أو تدوينه له، أو رواية قولين لبعض الفقهاء، أو الصحابة، والتفريع على أحدهما دون الآخر، فكل هذه الأحوال تكشف عن رأيه، وكل واحدة منها لها دلالة مبينة لمذهبه فى الأمر الذى كانت فيه، على اختلاف بعضها.

فأفعاله قد قرروا أنها تدل على مذهبه، والمراد أنها إذا تعينت للاستدلال لاتقبل الاحتمال. فمثلا إذا صام يوم الاثنين فذلك دليل على أنه غير محرم وإذا فعل فعلا معينا كإجارته داره، فهو دليل على أن ذلك مباح، وهكذا تتخذ أفعاله دليل الإباحة، ولايمكن أن يكون دليل الوجوب، فقد كان تورعه يدفعه إلى أن يلتزم أمورا يرى من الورع التزامها، فقد امتنع عن الولاية، ولم يحرمها، ولم يأكل من مال السلطان ولم يحرمه، وهكذا تتخذ أفعاله دليلا على رأيه فى الحكم الذى لا يقبل العقل احتمال سواه».

٨٦ ـ وإجابته بحديث، أو فتوى صحابى دليل على أن هذه الإجابة رأيه ليس فى ذلك شك، لأن ذلك الإمام الجليل مستحيل أن يختار رأيا يخالف الحديث، والقرائن تدل على أن هذا الحديث ليس له معارض فى نظره، وأنه مستقيم فى الاستدلال به على

(١) راجع الفروع وتصحيح الفروع، جـ١، ص ٦.

حكم القضيـة التى يستفتى فـيها، وإلا ما ساقـه جوابا لها، ودليلا عليهـا، وحاشاه أن يسوق مالا يراه دليلا.

وفتوى الصحابة عنده حجة يأخذ بـها، ويرى وجوب ذلك، وإجابته بهذه الفتوى دليل على أنه لا يعارضها كتاب، ولاسنة، وأنها أولى بالأخذ إن كان ثمة ما يخالفها.

٨٧ ـ أما إجابته بقول فقيه من الأئمة المجـتهدين، واعتبار تلك الإجابة دليلا على أنه يرى ذلك الرأى ويختاره، فقد اختلف علمـاء المذهب الحنبلى فى ذلك، فبعضهم قال إنه يعتـبر رأيه، لأنه ما اختـاره، إلا لرجحان دليله على مقـتضى نظره، ولأنه رضى الله عنه كان ينهى عن تقليد الرجال، وإذا كان دليله قد رجح فى نظره، فيكون مذهبه ورأيه، وذكره منسوبا للإمـام لأنه سبقه إلى هذا الرأى، ولايريد أن يغمطه فضله، أو لـيستأنس به، ويبين أنه لم يكن رأيه بدعا لم يسبق به، وقال آخرون لايكون مذهبه لأنه قد ذكره، لأنه لم ينته فى المسألة إلى رأى، فأحال المستفتى على قول فقيه غيره قد انتهى فيها، وما دام نظره فيـه هو ذلك النظر لا يعد رأيه، ولا يصح أن ينسب إليـه، وقد قال مـصحح الفروع فى القـول الأول: وهو أقرب إلى الصواب ويعـضده منع الإمام أحمـد من اتباع الرجال.

وإذا صحح الإمام أحـمد حديثا، أو قال إنه حسن فـالأكثر من رواة المذهب على أن ما يدل عليه الحديث هو مذهبه، ولذلك إذا دوّن الحـديث فى كتبه ولم يذكر ما يدل على معـارضة بحـديث آخر كـان ذلك مذهبـه، وأن ذلك هو اختيـار أبى بكر المروزى والأثرم، وهناك قول ثان، وهو ألا يكون مذهبه، كما أفـتى بخلافه، وقد قواه صاحب تصحـيح الفروع وقـال: «قلت: هو قوى، لا سـيمـا فـيما دونه من غـير تصـحيح، ولاتحسين، ولارد. والله أعلم»[1].

٨٨ ـ وقد ينقل عن الصحابة قولين ويلقيهما فى إجابة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر بأى نـوع من أنواع الترجيح، وفى هـذه الحال يكون القولان منسـوبين له، ويعدان من مذهبـه، ولقد قال فى ذلك ابن القيم: «إن الصحابة إذا اخـتلفوا على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان، وكـان تحريه لفتاوى الصحابة كتحرى أصـحابه لفتاويه، بل أعظم»[2].

وهذا إذا روى قولين، ولم يرجح أحدهما عـلى الآخر بقوة السند، أو بالحديث، أو بالكتاب، أما إذا رجح، فـإن رأيه هو الذى رجحه. وهل يعتبر من التـرجيح التفريع على أحد القولين دون الآخر؟ فى ذلك قولان: (أحدهـما) أنه يكون مذهبه لأن التفريع كإعلان تحـسينه، أو ذكر تعليله، أو تقويـته بأى وجه من الوجوه، وعدم التـفريع على الآخر إهمال له، ذلك ترك صريح، أو كالتـرك الصريح، ولا يصح أن ينسب إليه قول متروك.

---

(١) تصحيح الفروع، جـ ١، ص ٨.

(٢) ابن القيم، جـ١، ص ٢٣.

وثانيا: أنه لايكون التفريع ترجيحا، لأن الترجيح بيان قوة السند أو الدليل أو تحسينه، وليس التفريع منها، ولقد قال مصحح الفروع فى هذا القول: وهو الصواب، ولكن سياق الفروع يدل على ترجيح الأول.

٨٩ ـ هذه طرق نقل الفقه الحنبلى، وطرق فهم ما جاء على لسان أحمد رضى الله عنه من أقوال وعبارات وروايات، وما فى فتاويه من أجوبة، وما كانت تفسر به أفعاله، وأولئك نقلة ذلك الفقه ومفسروه، وسنبين من بعد مخرجيه وكيف كان التخريج، عند الكلام فى الأدوار التى مر بها الفقه، أما هنا فى هذا المقام، فإننا نقتصر على الرواية والنقل، وتفسير المنقول، ونترك تخريجه، والتصرف فيه إلى ما بعده.

وإنه من مجموع الروايات والتفسيرات قد يكون مذهب فقهى جليل ذو خواص مميزة نتائجه وثمراته وتفكيره، ولنشر إلى ذلك بكلمة.

وصف عام للفقه الحنبلى

٩٠ ـ يروى العليمى فى بيان علم الإمام أحمد رضى الله عنه ومنزلة فقهه أن عبد الوهاب الوراق قال : «ما رأيت مثل أحمد بن حنبل» فقالوا له : وأى شىء بان لك من فضله، فقال : رجل سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيها : «حدثنا وأخبرنا».

وهذا الكلام يدل على أمرين : (أحدهما) كثرة ما أجاب عنه من مسائل فقهية وقد أحصاها بستين ألفا، وهو عدد ضخم نميل إلى أنه مبالغ فيه، ولكننا مع هذا الميل، أو مع القطع بأنه مبالغ فيه نقرر أن أحمد سئل عن مسائل كثيرة جدا، فقد كانت خراسان وما وراءها، والعراق وفارس وما حولهما لا يجدون مؤتمنا على الفتوى فى عصره مثله، إذ اشتهاره بالورع وتقواه، وبلاؤه فى اعتقاده، وتورعه، كل هذا جعله مقصودا بالاستفتاء من كل البقاع الإسلامية، وكان يجيب، حتى لا يترك السائل إلى من يراهم مبتدعة.

فمهما نقرر المبالغة فى العدد المذكور لا تمنع الكثرة فى ذاتها، والمروى فى ذاته كثير، وليس ثمة طعن ذو بال فى صدقه.

(ثانيهما) أن فتاويه كانت تعتمد على أحاديث وأخبار وآثار عن السلف الصالح رضى الله عنهم، وكان علمه بذلك واسعا مستفيضا وثروته فى علم الرواية كانت كبيرة جدا، فكانت تمده بما تقتضيه الفتيا، يفتى بقول الرسول وأقضيته، وفتاوى الصحابة، ما لا يعلم فيه خلافا، ويختار مما اختلفوا فيه، وإن وجد الصحابة مختلفين، ولم يجد سبيلا للترجيح ترك المسألة ذات قولين، وإن لم يجد فتوى الصحابى استأنس لرأيه بقول تابعى، أو بقول فقيه من الفقهاء الذين اشتهروا بعلم الأثر، كمالك والأوزاعى وغيرهما، وهو فى ذلك غير مقلد بل هو مجتهد لا يريد أن يكون مبتدعا، وما انفرد فيه

بالاجتهاد ليس بالقليل، وإن كان رحمه الله تعالى يحب أن يكون مستأنسا برأى إمام حرصا على دينه من أن يؤديه رأيه إلى الإغراب فيه، وما يراه يسير على منهاج الصحابة، لفرط تأثره طريقهم، ولذلك قال ابن القيم فى اجتهاده رضى الله عنه : إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد، والمقلدين لغيره ليعظمون نصوصه وفتاواه، يعرفون لها حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاويه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه، فى المسألة روايتان».

٩١ ـ ولحرص أحمد فى فقهه أن يكون بعيدا عن الابتداع فى الدين كان لا يفتى إلا فيما يقع من الأمور، لأن الفتوى بالرأى لا يصار إليها إلا عند الضرورة، ولا ضرورة تلجئ إلى الإفتاء فيما لا يقع من المسائل إلا إذا كان فى ذلك سنة أو فتوى صحابى، فإن الفتوى فى هذه الحال ليست فتوى بالرأى بل هى نشر لعلم السلف، وقد كانت فتواهم فى أمور واقعة، ولذلك لم يكن عنده اهتمام للفقه التقديرى الذى أكثر منه أبو حنيفة وتلاميذه، وعد هذا من الاستعداد للبلاء قبل نزوله، وقد وجد مثله فى كتب الشافعى، فإنك ترى فروضا كثيرة فى المروى من كتبه رضى الله عنه، وذلك لاختيار أقيسته التى كان يضعها والتى عد بها أول ضابط للقياس راسم لحدوده.

والفقه التقديرى له مزاياه إن لم يكن ثمة إفراط فيه، إلى درجة فرض مسائل بعيدة الوقوع، غير متوقعة، بل غير متصورة الوقوع أحيانا، وذلك وقع من المتأخرين من أتباع الأئمة القياسيين، أما الفقه الحنبلى فلتجنب إمامه الفقه التقديرى واجتهاده فى أن يكون فقهه أثرا أو كالأثر لم يفت إلا فى الواقع، ولما فرع من أتباعه من بعده الفروع على مذهبه وقواعده التى استنبطوها كان لابد من الفرض والتقدير لأن التفريع والفقه لا يتم إلا بذلك، ولذلك سلكوا مسلك التقدير والفرض من غير أن يفرطوا ويوغلوا، ولقد قال ابن القيم فى ذلك النوع :

«إذا سأل المستفتى عن مسألة لم تقع، فهل يستحب إجابته أو تكره أو يخير؟ فيه ثلاثة أقوال، وقد حكى عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لا يقع، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة، قال : هل كان ذلك، فإن قال : نعم، تكلف له الجواب، وإلا قال : دعنا فى عافية، وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم فى مسألة ليس فيها إمام، والحق التفصيل، فإن كان فى المسألة نص من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص، ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان

وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى[1].

فإذا كان أحمد قد امتنع عن الإجابة فيما لا يقع، حتى لقد نقل عنه أبو داود أنه سئل عن مسألة من هذا النوع، فقال : دعنا من هذه المسائل المحدثة ـ فقد كان مع ذلك أصحابه من بعده يفرعون، ولكن بقدر يتم به التفقه، ووضع ضوابط وقواعد تسير مع منطق المذهب، ومسلكه العام فى الاستنباط.

٩٢ ـ وإذا كان أحمد لم يفرض ولم يقدر فى الفقه، كما كان يفعل شيخ الفقهاء أبو حنيفة، فإن هناك ما كان يغنيه عن الفرض والتقدير، فقد كانت المسائل الواقعة يسأل عنها من أقصى البلاد الإسلامية وأدناها، فمن خراسان وفارس والعراق والشام والحرمين الشريفين، وكان يستفتى لأنه قد ابتلاه الله تعالى بالشهرة: فأحسن البلاء، وكان يجيب بما علم من آثار، ويلتجئ إلى الرأى والقياس، ولكن قياسه كان شبيها بالأثر، لأنه كان من مشكاته ومن ضوئه.

وإذا كان الإفتاء فى الأمور المتوقعة يكسب الفقه ضبطا، وإحكاما فى الصياغة، فإن الإفتاء فى الأمور الواقعة يكسبه حياة وقوة، ولذلك كان الفقه الحنبلى المأثور حيا نضرا، ريان المحيا، فيه جلال السلف، إذ هو أثر، أو من ينبوع الأثر، ولقد كان أحمد لتمرسه بالآثار قوى الإدراك لما يشبهها فينطق به، لأن فكره تكون فيه، وأشرب به، ومازج عقله وأطواء نفسه.

٩٣ ـ ولا يظن القارئ أن اعتماد أحمد على الآثار فى فقهه، لا يخرج عنها إلا وهو مستضىء بضوئها : يجعل فقهه جامدا، أو بعيدا عن حاجة الحياة والأحياء، فإن الواقع غير ذلك؛ لأنه قد وجد فى العبادات ما يسعفه بالنصوص الكاملة، وإن الأقيسة فى العبادات لا يتسع لها الضمير الدينى، كما يتسع للأقيسة فى المعاملات، فكان الاستمساك بالآثار فى العبادات يسير على ما ينبغى أن يكون عليه العالم الدينى، أما فى المعاملات الدنيوية فقد كان فى التحريم والتأثيم يستمسك أشد الاستمساك بالنصوص والآثار السلفية، حتى لا يحرم ما أحل الله، ثم يترك الأمور التى لم يقم فيها دليل على التحريم على الإباحة أو فى مرتبة العفو، أو بعبارة أدق ما حرمه الله يثبت تحريمه، وما أحله الله بالنص، أو علم عن طريق السلف أو الرأى أنه أحله حكم بتحليله، وما لم يقم دليل من نص على حرمته أو حله، فهو فى مرتبة العفو : ولقد قال ابن القيم فى تقرير هذه الحقيقة :

«والأصل فى العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل فى العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، والفرق بينهما أن الله

(١) أعلام الموقعين، جـ ٤، ص ١٩٣.

سبحـانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعـه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقـه على عباده، وحقـه الذى أحقه هو، ورضى به وشـرعه، وأما العـقود والمعامـلات فهى عفـو حتى يحرمهـا، ولهذا نعى الله سبحانـه وتعالى على المشركين مخـالفة هذين الأصلين، وهو تحريم ما لم يـحرمه، والتقرب بما لم يشـرعه، وهو سبحـانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمـه لكان ذلك عفوا لا يجوز الحكم بتـحريمه وإبطاله، فإن الحـلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، وما سكت عنه فهو عفو»[1].

٩٤ ـ وقد كان ذلك الأصل الموسع، وهو جعل معاملات الناس على أصل العفو أو الإباحـة، حتى يقـوم الدليل من الشـارع على التحـريم ـ سببا فى أن كـان المذهب الحنبلى أوسع المذاهب فى إطلاق حـرية التعاقد، وفى الشـروط التى يلتزم بها العـاقدان فأقر من الشروط ما لم يقره غيره من الفقهاء، وسار فى ذلك على منهاج أساسه احترام كل مـا يشتـرطه العاقـدان، والإلزام به، حتى يقـوم دليل من الشارع على تحـريم ذلك الاشتراط، أو بطلان الحقيقة الشرعية التى تتكون منه.

ولقد كان اعتـبار الإباحة أصلا، أو اعتبار كل ما لا دلـيل فيه من الكتاب والسنة طلبا أو منعـا هو فى مرتبة العفـو التى لا يؤاخد بها الشـارع سببا فى توسـعة الأحكام الفقهية على الناس، فأخذ باستصـحاب حال الإباحة أو العفو، أو البراءة الأصلية وكان فيهـا تسهيل على الناس، واتسع بسبـب ذلك هذا المذهب الأثرى الكريم لما لم تتسع له مذاهب أخرى قامت على الرأى والقياس، ذلك لأن الاستمساك بالنص والأثر والتشديد فيـهما، كمـا كانا السبب فى تصـعيب الاستنباط الفـقهى كانا أيضـا سببا فى تصـعيب التحريم، فكان باب المنع مضـيقا كما كان باب الإيجاب غيـر موسع، وفى ذلك تسهيل كبـير على الناس، وتوسيع لأفق التـحليل، كما رأيت، وكـما سنبين فى العقـود، فإن الذين وسّعوا طريق الاستنباط فى الشروط الجائزة والممنوعة دفـعتهم أقيستهم لأن يقيدوا الشـروط، فكان فى ذلك ضـيق فى التـعـامل، أما المـذهب الحنبلى الذى ضـيق طريق الاستنباط فى الشروط الجـائزة والممنوعة، فلم تكن ثمة ذريعة لتقـييد الشروط، فكانت الإباحة، وكان الإطلاق فى الإلزام بالتراضى، والالتزام.

٩٥ ـ ولقد وجدنا أحمد بن حنبل يفتى بالمصلحة إن أعوزه النص أو الأثر المتبع، وذلك لأن المصالـح قامت على الدلائل الشـرعية على اعـتبـارها، وتضافـرت المصادر الإسلامية على ملاحظتها، فأخذ بها وسار فيها مسار مالك، وإن لم يعطها من القوة ما أعطاها مالك، ولم يجعلها تقف أمام النصوص كـما فعل المالكيون، كما أنه لم يحجم عنها، كـما فعل الشـافعيـون وغيرهم، نعم إنه وجـد من الحنابلة من غالوا فى اعتـبار المصلحة، حتى وقـفوا بها أمام النصوص، وخـصصوها بها ولو أيدها الإجمـاع عليها،

---

(١) أعلام الموقعين، جـ ١، ص ٣٠٠.

ومن هؤلاء الطوفى، ولعله هو وحده الذى وقف ذلك الموقف، ولكن ذلك لا يمثل الفقه الحنبلى على العموم، ولا يحكى رأى أحمد على الخصوص، وسنناقش ذلك الرأى فى موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى، وسنبين أنه رأى قد شذ فى الفقه الإسلامى، فخرج عن الحنابلة، والمالكية جميعا.

٩٦ـ ولقد أكثر الفقه الحنبلى من الأخذ بأصل الذرائع، وجعل للوسائل حكم غاياتها، وللمقدمات حكم نتائجها، وقد توسع فى ذلك الفقه الحنبلى بما لم يتوسع فيه فقه سبقه، وإن ذلك النوع من التفكير الفقهى قد جعل المذهب الحنبلى خصبا حيا واسع التصرف، قوى الحياة لا يجمد على الأمور فى كونها وظاهرها وماديتها، بل يحكم عليها ببواعثها وغاياتها، وافترق عن المذهب الشافعى فى هذا الباب افتراقا بينا واضحا. فبينما المذهب الشافعى ينظر إلى العقود والتصرفات نظرا ماديا ظاهريا لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها، ولا ينظر إلى بواعثها وغايتها ونتائجها، أهى محرمة أم محللة، كان المذهب الحنبلى مذهبا نفسيا واقعيا يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقينا، أو لغلبة الظن، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالا أو حراما.

والقول الجلى أن المذهب الحنبلى مذهب خصب، وإن كان اعتماده على الأثر، أو ما يشبه الأثر.

أصول الإستنباط فى الفقه الحنبلى

٩٧ ـ ذكر ابن القيم أن الأصول التى بنى عليها الإمام أحمد فتاويه خمسة، أحدها: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولذلك قدم النص على فتاوى الصحابة، وضرب ابن القيم أمثلة له على تركه فتاوى الصحابة للنص، منها أنه قدم حديث الأسلمية الذى اعتبر عدة الوفاة للحامل، بوضع الحمل، ولم يعتبرها بأقصى الأجلين، كما هى فتوى عبد الله بن عباس وعلى فى إحدى الروايتين، ومنها أنه لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية فى توريث المسلم من غير المسلم للحديث المانع[1].

الأصل الثانى: ما أفتى به الصحابة ولا يعلم مخالف فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى، ولم يعرف مخالفا لها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن فى ذلك إجماعا بل يقول من ورعه فى التعبير: لا أعلم شيئا يدفعه، ومن ذلك قبول شهادة العبد، فقد

(١) قد يناقش ذلك بأنه ترك قول الصحابى بقول صحابى آخر عاضده الدليل، فلم يكن النص المجرد دعامته فقط بل قوامه أن صحابيا آخر له فتوى تناقش فتوى الصحابى الذى تركه أحمد رضى الله عنهم، فمعاذ ومعاوية خالفهما جمهور الصحابة، وابن عباس وعلى رضى الله عنهما خالفهما ابن مسعود وغيره فلم يكن تاركا لفتوى الصحابى بنص مجرد، بل بفتوى صحابى آخر اعتضد بالنص. وسنبين أنه إذا اختلف الصحابة راجح بين أقوالهم.

روى هذا عن أنس، وروى عنه أنه قال: لا أعلم أحدا رد شهادة العبد، وقال ابن القيم: «إذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة، لم يقدم عليه عملا، ولا رأيا ولا قياسا»[1].

والأصل الثالث: من الأصول الخمسة التى ذكرها ابن القيم أنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف، ولم يجزم بقول، قال إسحق بن إبراهيم بن هانىء فى مسائله: قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه، فيسأل عن الشىء فيه اختلاف؟ قال: «يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه»[2].

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، ولا ما فى روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، ولقد ذكر ابن القيم أن ذلك الأصل قد أخذ به كثير من العلماء، ونسبه إلى أبى حنيفة ومالك والشافعى وسنناقش ذلك عند الكلام فى هذه الأصول تفصيلا.

الأصل الخامس: مما ذكر ابن القيم القياس، فإذا لم يكن عند الإمام أحمد فى المسألة نص، ولا قول الصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف ذهب إلى القياس، فاستعمله للضرورة كما قال ابن القيم، وقد نقل الخلال عن أحمد أنه قال: سألت الشافعى عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة[3].

هذا عدد الأصول التى ذكرها ابن القيم فى صدر كتابه إعلام الموقعين، وإن المتتبع لكتب الأصول التى كتب فيها الحنابلة، والمتتبع لكل ما كتب ابن القيم فى شىء كتبه لابد أن يزيد على هذه الخمسة، وأن يدخل بعضها فى بعض، وأن يفصل مجمل بعض الأصول.

فالأصل الأول: وهو النصوص يشمل فى الحقيقة أصلين، وهما الكتاب والسنة، لأن النص إما من الكتاب، وإما من السنة، ولكنه صنع كما صنع الشافعى من قبل فاعتبرهما شيئا واحدا لأن مرتبة السنة من الكتاب أنها مبينة له ومفصلة، وموضحة لمجمله، فهى وهو فى مرتبة واحدة، ولذلك بيانه عن بيان الكتاب الكريم.

والأصل الثانى: يدخل فيه الثالث، وهو فتوى الصحابى إذا اختلف مع غيره من الصحابة وراجح، ويعبر عنه بعبارة شاملة للاثنين، وهى: فتاوى الصحابة مجتمعين أو مختلفين.

---

(١) أعلام الموقعين، جـ ٢، ص ٢٢.
(٢) الكتاب المذكور.
(٣) الكتاب المذكور، ص ٢٦.

والأصل الذى ذكره رابعا وهو الأخذ بالحديث المرسل والضعيف يدخل فى الاستدلال بالنصوص، وإن كان لما ذكره ابن القيم حكمة واضحة بينة، وهى أنه فى ترتيب الاستدلال لا يقدم المرسل والضعيف على فتوى الصحابى، والنصوص المتواترة والصحيحة تقدم على فتوى الصحابى، ولكن هذه الحكمة لا تمنع أنه يدخل فى كلمة النصوص. والواقع أن كلمة السنة عند أحمد تشمل الحديث المتواتر والصحيح وفتوى الصحابى والمرسل والضعيف.

فالأصول التى ذكرها ابن القيم نستطيع أن نعدها أربعة، وهى : الكتاب، والسنة، وفتوى الصحابى، والقياس.

وإذا أضفنا ما يذكره الأصوليون، وينسبونه من أصول أحمد، وما يجرى على ألسنة العلماء من أصول أحمد، وهى : الاستصحاب، والمصالح، والذرائع، زاد العدد.

ولقد وجدنا فى كتب الحنابلة كلاما فى الإجماع يشبه كلام الشافعى فيه من حيث إنه كان يعتبر الإجماع حجة إن وقع، ولكنه إن ذكر له على أنه حجة فى مسألة معينة تبين أنه لا إجماع فيه، وقد وقع ذلك من الشافعى، وأبى يوسف، وأحمد نفسه، فحق علينا أن نذكره، ونتكلم عن موقف أحمد رضى الله عنه، أمنع الأخذ بالإجماع، أم سلم فى بعض الأمور.

وعلى ذلك يحق علينا فى بيان فقه أحمد وأصوله أن نتكلم بعض الكلام فى الكتاب والسنة، والإجماع وفتاوى الصحابة، والقياس والاستصحاب، والمصالح المرسلة، والذرائع، ولنبدأ برأس هذه الشريعة وهو الكتاب.

١ - الكتاب

٩٨ - القرآن الكريم هو عمود هذه الشريعة، وأصلها، وينبوعها الأول، وبه التعريف العام لها، فيه قواعدها والأحكام التى لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، والتى تعم بأحكامها الناس جميعا، ولا تخص فريقا دون فريق، وبه الأحكام الكلية وبيان العقيدة الإسلامية الصحيحة، وفيه الحجة القائمة على صحة هذا الدين المتين.

ولأنه الينبوع الأول للشريعة الإسلامية عنى العلماء قديما بدراسته، وطرق استخراج الأحكام من عباراته وإشاراته وظاهره ونصه، كما اجتهدوا فى طريقة تأويل متشابهه، وتفصيل مجمله، وتبيين ما عساه يحتاج إلى بيان منه، وبيان عامه وخاصه، وناسخه ومنسوخه، وطريق نسخه، وكيف يكون إن وقع، وقد اختلف العلماء تحت ظله فى هذا، واتفقوا جميعا على أنه المصدر الأول لكل شرائع الإسلام، لا يختلفون فى ذلك، ثم لقد اختلفوا فى مقام السنة بجواره، أتأتى بأحكام زائدة عليه أم كل ما تأتى به مرده إليه.

وقد خضنا فى شرح فقه الأئمة الثلاثة أبى حنيفة ومالك والشافعى فى شىء من هذا، ووضحنا رأى أولئك الأئمة وأتباعهم فى هذه الأمور، وأجملنا فى ذلك ما وجدنا

الإجمال فيه شافيا، وفصلنا ما وجدنا الحاجة إلى بيانه ماسة، واقتضى المقام الإطناب فيه بدل الإيجاز.

٩٩ ـ ولا نريد أن نخوض فيما خضنا فيه، وخصوصا أن أحمد رضى الله عنه لم يؤثر عنه فى هذا قول، ولم ينسب إليه أصحابه فى هذا نظر والخوض فيه إعادة لما قلنا، والبدء أولى من الإعادة.

ولكن أمرا من الأمور يجب أن نتكلم فيه بشىء من الوضوح، وهو موضع نظر أحمد، وقد أجملناه فيما مضى؛ لأن الإجمال فيه كان كافيا، وهنا لا يكفى فيه الإجمال؛ لأنه يتصل بلب الفقه الحنبلى، ولأحمد فيه كلام منسوب إليه، ذلك الأمر هو : مرتبة السنة من القرآن، أهى متأخرة عنه، أم مساوية له فى استنباط الأحكام؟ لا يقول أحد من العلماء: إن السنة فى مقام القرآن من حيث الاعتبار، بل العلماء مجمعون على أنها متأخرة عنه فى الاعتبار، لأنه حجة الإسلام الأولى، والينبوع الأول، ولأن الاحتجاج بها ثبت عنه لقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(١)، ولقوله تعالى : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾(٢)، ولقوله تعالى : ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾(٣)، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حجية السنة. وإذا كان اعتبار السنة حجة قد ثبت بالقرآن، فهى بلا ريب متأخرة عنه فى الاعتبار، إذ لولا القرآن ما اعتبرت حجة.

فكون السنة متأخرة عن القرآن اعتبارا واستدلالا أمر لا مرية فيه ولا اختلاف عند أهل النظر، وإنما موضع النظر هو فى كون استخراج الأحكام من القرآن لابد فيه من السنة، إذ هى بيانه، وأنه من حيث دلالته على ما فيه من أحكام، تعتبر هى المبينة له، لقوله تعالى : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(٤).

لقد وجدنا الحنفية والمالكية يستخرجون الأحكام من الكتاب، ويعرضون آحاد الأحاديث على الكتاب، فما كان منها متفقا مع الكتاب قالوه، وما لا يتفق مع الكتاب، أو يخصص عامه ردوه، يفعل الحنفية ذلك، ويقع من المالكية ذلك أحيانا كما كان منهم إذ ردوا حديث ولوغ الكلب فى الإناء لمعارضته لظاهر القرآن، وغير ذلك.

ووجدنا الشافعية يجعلون السنة بيانا للقرآن حيثما كان ظاهر القرآن مخالفا لسنة، بل تخصص ظاهر القرآن، ويفهم القرآن عن طريقها، وهى بيانه المبين، ومفسره، حتى لقد عبر بعض الفقهاء عن هذا المعنى بأن السنة حاكمة على القرآن، من حيث إنها طريق تفسيره، والسبيل لبيانه، إنها تفصل مجمله، وتبين الناسخ من المنسوخ من القرآن، وتقيد المطلق، وهكذا، ولذا يجعلهما الشافعى فى الاستدلال فى مرتبة واحدة؛ لأن الثانية مبينة للأول، وإن كان الاعتبار الأول للقرآن، ونسارع فنقرر أن أحمد بن حنبل ينظر ذلك النظر، وأن ابن القيم كان صادقا تمام الصدق فى ذكر استنباط أحمد رضى

---

(١) سورة الأحزاب : ٣٦.
(٢) سورة الحشر : ٧.
(٣) سورة النساء : ٨٠.
(١) سورة النحل : ٤٤.

الله عنه عندمـا قـرر أن الأصل الأول هو النصـوص، ولم يقدم نصـوص القـرآن على نصوص السنة فى البيان للأحكام، وإن كانت مقدمة فى الاعتبار والاستدلال كما ذكرنا؛ ولأن ذلك النظر من لب النظر الحنبلى نوضح القول فيه ونفصله.

١٠٠ ـ لقد شـدد أحمد رضى الله عنه فى اعـتبار السـنة النبوية مفـسرة تفسـيرا صحيحا للقرآن الكريم، ولم يفرض أن يقع تعارض بين ظاهر القرآن والسنة؛ لأن ظاهر القرآن يحمل على ماجاءت به السنة، فهى مبينة، وهى الحاكم المفسر لما اشتمل عليه من فقه وأحكام، ولقد ألف كتـابا فى الرد على من أخذ بظاهر القرآن، وترك السنة، ولقد جاء فى مقدمة كتابه ما نصه :

«إن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه، بعث محـمدا بالهدى، ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركـون، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبـعه، وجعل رسول الله على مـا أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامـه، وناسخه ومنسـوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه، شاهده فى ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبـيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتـهم، وما قصد له الكتاب فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ».

ثم ساق أحمـد بعد ذلك آيات كريمات كـثيرة تدل على وجوب إطـاعة الرسول ﷺ، ويرد على من يقدمون ظاهر القرآن على السنة.

١٠١ ـ وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور :

أحدها : أن ظاهر القرآن لا يقدم على السنة، وذلك صريح قوله.

وثانيها : أن رسول الله ﷺ هو الذى يفسر القرآن، وليس لأحد أن يتأول فيه أو يفسره؛ لأن السنة وحدها بيانه، فلا يطلب البيان من غير طريقها.

وثالثها : أن الصـحابة هم الذين يفسرون القـرآن، إذا لم يكن ثمة أثر عن النبى ﷺ، لأنهم هم الذين شـاهدوا التنزيل، وسمـعوا التـأويل، وعرفـوا سنة محـمد ﷺ فتفسيرهم من السنة.

ولقد صـرح بأنه لا تفسـير إلا من أثر ـ ابن تيـمية فى رسـالته التى كـتبـها فى التفسير، بل لقد صرح بأنه إذا لم يكن عن الصحابة فى الآية تفسير أخذ بتفسير التابعين على بعض الآراء، ولذلك قال :

إذا لم تجد التـفسير فى القـرآن، ولا وجدته عن الصحـابة، فقد رجع كـثـير من الأئمة فى ذلك إلى التـابعين، وقال شعـبة وغيـره : أقوال التابعين فى الفـروع ليست حجـة، فكيف تكون حجـة فى التفسـير، يعنى أنها لا تكـون حجة على غـيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمـعوا على الشىء فلا يرتاب، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعـضهم على بعض وعلى من بعـدهم حجة، ويرجع فى ذلك إلى لغـة القرآن أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة فى ذلك[1].

(١) رسالة مطبوعة بعنوان (مقدمة فى أصول التفسير).

ولقد يستنكر ابن تيمية أن يفسر القرآن بالرأى، كـما كان يفعل الزمخشرى وغيره، وإن هذا الاستنكار لا موضع له إذا لم يكن فى الآية سنة، ولا تفسير صحابى؛ لأن ذلك القول يؤدى إلى ألا يفهم القرآن، أو يمنع الناس عن تفهمـه فيستغلق عليهم، وهذا مناف لما وصف الله تعالى به كتابه مـن أنه كتاب مبين، أى بين واضح، ولقد قرر جـواز تفسير القرآن بالرأى علماء كثـيرون ممتازون، منهم حجة الإسلام الغـزالى وغيره، ولكن الشرط ألا يخرج القرآن تخـريجا مذهبيا بأن يحاول المفسـر حمل الكلام بطريق من التكلف على مقتـضى مذهبه فى أصول الدين أو الفـروع كما كان يفعل الزمـخشرى أحيانا فى تفـسير بعض الآيات التى تمس عن قرب أو بعد مسائل تتصل بآراء المعتزلة.

١٠٢ ـ هذه استطرادة جرنا إليها وقوف الإمـام أحمد بن حنبل فى فهم القرآن عند نصوص مأثورة عن السلف إن لم يكن عن النبى ﷺ شيء.

وإنه إذ يقرر ذلك لا يرى أن ظواهر القـرآن ترد السنة، بل إن السنة هى التى تعين دلالتها، فـلا يمكن أن نرد السنة لمعارضة عـموم القرآن لها، بل يحمل عـام القرآن على خاص السنة، ومطلقه على مقيدها، ومجمله على مفصلها.

ولقـد قسم ابن القـيم السنة بالنسبـة للقرآن، إلى ثلاثـة أقسام، وقـال فى ذلك : «السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه، (أحدها) أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

(الثانى) أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن، وتفسيرا له.

(الثالث) أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ عن النبى ﷺ تجب طاعـته، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، وكيف يمكن أحدا من أهل العلم ألا يقبل حديثا زائدا على كتاب الله، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب»(١).

١٠٣ ـ وننتـهى من هذه النقول إلى أن الإمـام أحمـد رضى الله عنه والحنابلة من بعده لا يرون أن ظاهر القرآن لا يفسر إلا بالسنة لتعيين أحد الاحتمالين، وإذا لم يكن فى موضوعه سنة مأثورة أخذ بظاهره، لأنه لا يوجد ما يتعارض مع ذلك الظاهر، ولا يرجح أحد احتماليه.

وإن من الظاهر لفظ العام، فـإن ألفاظ العمـوم كما يقول المـالكية ظاهرها الدلالة على العـموم، ويـفسـر الكلام على ذلك الظاهر، إلا إذا وجـد من السنة مـا يدل على الخصوص فـإن العام يحمل عليه، وعلى ذلك فالسنة سـواء أكانت أحاديث مستفـيضة أم متـواترة أم كانت أحـاديث آحاد، فإنـها تخصص عـام القرآن، وتقـيد مطلقـه، وتفصل مجمله؛ لأن ذلك بيان، فلا يكون التعـارض بين السنة والقرآن، حتى يقدم أقواها ثبوتا ـ وهو القرآن ـ على حديث الآحاد، إذ لا تعارض حينئذ، بل بيان.

---

(١) أعلام الموقعين. جـ ٢، ص ٢٣٢.

من أجل هذا النظر اعتبرت السنة عند أحمد حاكمة على القرآن من حيث هى بيانه، ومقررة أحكامه، ولقد فصل الشاطبى معنى قضاء السنة على الكتاب فقال: «السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة؛ لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر، فتأتى بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة، ويترك مقتضى الكتاب، وأيضا فقد يكون ظاهر الكتاب أمرا فتأتى السنة، فتخرجه من ظاهره.. وحسبك أنها تقيد مطلقه، وتخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره. فالقرآن آت بقطع اليد، فخصت السنة ذلك بسارق النصاب المحرز، وآت بأخذ الزكاة من جميع المال ظاهرا، فخصته بأموال مخصوصة، وقال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1] فأخرجت السنة من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها»[2].

١٠٤ - هذا مذهب أحمد رضى الله عنه فى القرآن الكريم، لا يستقيه إلا من السنة، وهو مسلك الشافعى رضى الله عنه، قد أثبته فى رسالته، ولعل ذلك النحو هو الذى أعجب له أحمد رضى الله عنه، عندما سمع الشافعى لأول مرة يلقى دروسه فى مكة، فقد روى أن تلك الدروس كانت فى بيان الناسخ والمنسوخ، وطرائق ذلك، ولعل هذا إنما أعجب أحمد رضى الله عنه، لأنه يرضى نزعته الأثرية، ويوافق ما فى نفسه من اعتبار السنة مفسرة هذا الدين، ولعلنا لا نذهب بعيدا إذا استعنا فى توضيح المذهب الحنبلى فى هذا بما وضح به الشافعى رأيه، وهو فى نفس هذه الطريقة.

لقد قسم الشافعى ما جاء فى القرآن إلى قسمين (أحدهما) لا يحتاج إلى بيان مثل آية اللعان، فإن فيها البيان من حيث حقيقة اللعان وعدده، وموضعه، وإن لم تذكر النتائج المترتبة عليه، وقد بينتها السنة النبوية، ومنها آية الصوم، فقد بينته السنة بيانا كاملا من حيث وقته وأعذاره، وقد قررت السنة لهذا البيان ثم ذكرت سائر الأحكام الخاصة بالصيام.

القسم الثانى: من بيان القرآن ألا يكون البيان فيه على وجه الكمال ويحتاج إلى السنة، وقد ضرب لهذه أمثلة، نقسمها إلى ثلاث طوائف.

أولها: أن يكون الكلام محتملا احتمالين، فتعين السنة أحدهما، ومن ذلك قوله تعالى فى شأن المطلقة طلقة ثالثة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[3] فاحتمل ذلك أن يتزوجها غيره، ولو لم يدخل بها، وأن عقد النكاح كاف لإحلالها للأول، واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها؛ لأن اسم النكاح يقع بالإصابة، ويقع بالعقد، فلما قال رسول الله ﷺ لامرأة طلقت الثلاثة وتزوجها بعده رجل «لا تحلين له حتى تذوقى عسيلته، ويذوق عسيلتك» تعين أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول.

---

(١) سورة النساء: ٢٤.

(٢) جـ ٤، ص ٩.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٠

الثانية: أن يكون القرآن مجملا فيذكر النبى ﷺ المفصل، وكذلك شأن أكثر الفرائض، فالصلاة مفروضة فى القرآن إجمالا، فى مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾[1] والزكاة مفروضة إجمالا فى قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2] وكذلك الحج، وهكذا، ولقد بين رسول الله ﷺ عدد الصلوات، وكيف تكون فى السفر، وفى الحضر، وكذلك الزكاة قد بينت السنة المقادير الواجبة فى كل نوع من أنواع الأموال، وشروط هذا الوجوب، وبينت السنة مناسك الحج ومواقيته، وما يتبع، فكانت السنة فى هذا تفسيرا للقرآن.

الثالثة: بيان الخصوص فى العام، فإذا كان لفظ القرآن عاما، وجاء من السنة ما يدل على خصوصه، كان ذلك الخصوص تفسيرا له، وبيان أنه أريد به الخاص، ومن عام القرآن الذى أريد به الخاص، ودلت السنة على ذلك التخصيص قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ﴾[3] فهذه الآية الكريمة بعمومها تفيد أن من يسرق شيئا تقطع يده سواء أكان قليلا أم كثيرا، ومهما يكن نوع المسروق، ولكن سن رسول الله ﷺ أن لا قطع فى ثمر ولا كثر[4]، وألا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا، فكان لفظ القرآن عاما، وظاهره الدلالة على العموم، وأريد الخصوص بتخصيص السنة، وهو أنه لا قطع إلا من سرقة محرز، وبلغت سرقته ربع دينار.

ومن العام الذى جاء فى القرآن وأريد به الخاص آية المواريث، فقد قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[5] ثم قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾[6].

وهذه الآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أيا كان مقدارها، فجاءت السنة، وبينت أن الوصية التى تقدم على الميراث هى الوصية التى لا تزيد عن الثلث، فكانت الآيات بذلك مخصصة أريد بها كلها الخاص، وإن كان اللفظ عاما.

١٠٥ـ قد بينا فى هذا الجزء من بحثنا أن أحمد يجعل السنة مفسرة لظاهر القرآن، وأنها مبينة لمعناه، وأن أحاديث الآحاد ترتفع إلى مرتبة تخصيص عام القرآن، وإن ذلك

---

(١) سورة النساء: ١٠٣.
(٢) سورة التوبة: ١٠٣
(٣) سورة المائدة: ٣٨.
(٤) الكثر بفتحتين جمار النخل
(٥) سورة النساء: ١١
(٦) سورة النساء: ١٢.

فى الواقع قد يعد هو فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأى، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، فإن الذين غلب عليهم الرأى لا يأخذون بأخبار الآحاد فى مقام تعرض له القرآن، ولو بصيغة العموم، إذ يجعلون عمومات القرآن فى عمومها، ولا يجعلون خبر الآحاد فى مرتبة تخصيصها، أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقا، وقد وضح منزعهم الشافعى فى رسالته، وأحمد فى كتابه الناسخ والمنسوخ، وابن تيمية وابن القيم فيما كتبا من كتب تعرضت لذلك، كمنهاج السنة لابن تيمية، وأعلام الموقعين لابن القيم.

وقد شرحنا ذلك من ناحية أصوله الفقهية فى كتاباتنا فى الأئمة الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم.

ولكن، وقد بينا وجهة نظر فقهاء الأثر فيما سقنا من بيان، نشير إلى ما اعتمد عليه فقهاء الرأى من قول مأثور، ومنهاج مسلوك، نسبوه إلى الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

فقد قالوا فى تبرير ردهم الأحاديث بعموم القرآن: إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم أن يردوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة أنها لا تستحق النفقة، وقال: لانترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت[1]، وردت عائشة تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2].

ومن هذا نرى أن فقهاء الرأى الذين لا يقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المحكم من كتاب الله سبحانه وتعالى الذى لا يحتاج إلى بيان، قد اعتمدوا فى منهجهم على الصحابة أبى بكر وعمر وعائشة، وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم، وحاكموهم فى منهاجهم، ولم يباعدوا عن سمتهم، فما كانوا مبتدعين: ولكن كانوا متبعين.

١٠٦ـ وإنا وقد قررنا إجمالا طريقة أهل العراق وهى اعتمادهم على القرآن وظواهره ونصوصه أكثر من اعتمادهم على أخبار الآحاد، وأنهم لا يقبلون خبر الآحاد فى مقام بينه القرآن، ولو بلفظ عام، نذكر فى هذا المقام فقيها جليلا، يعد إماما فى السنة، وهو الإمام مالك رضى الله تعالى عنه، فقد قارب فقهاء العراق فى عرضهم أخبار الآحاد على الكتاب، وهو بالنسبة لعام القرآن قارب العراقيين، وإن لم يسلك كل مسلكهم.

وذلك أن مالكا يختلف عن فقهاء العراق فى نظره إلى عام القرآن، فيحكم بأن دلالته من قبيل الظاهر، أى ظنية، ويتفق معه فى ذلك الشافعى وأحمد، ولكنه لا يلبث

---

(١) وكتاب الله الذى يخالف الحديث هو ما جاء فى سورة الطلاق من وجوب نفقة العدة، ويلاحظ أن أحمد أخذ بحديث فاطمة هذه.

(٢) سورة الإسراء : ١٥.

حتى يفترق عنهما، لأنه لا يجعل حديث الآحاد مخصصا أو معارضا لعام القرآن فى كل الأحوال، بل وجدناه أحيانا يجعل له ذلك، وأحيانا يرده لعموم القرآن.

فقد وجدنا إمام دار الهجرة يأخذ القرآن الكريم، ولو كانت دلالته من قبيل الظاهر والعام، فقد رد خبر: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذى مخلب من الطير» إذ مشهور مذهب مالك إباحة كل الطيور، ولو كانت ذات مخلب، وأخذ فى ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾[1] وترك الحديث وضعفه لهذه المعارضة.

أما حديث النهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، فقد أخذ به، وحمله على الكراهة لا على التحريم، فكانت الآية على ظاهرها، وهذا ما ذكره المالكية منسوبا لمالك، ولكن فى الموطأ تحريم كل ذى ناب من السباع أخذا من صريح الحديث.

وقد وجدناه أيضا يحرم أكل الخيل لظاهر القرآن الكريم: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[2] فلم يذكر طعامها، فكان ظاهر القرآن تحريمه، وقد ورد صريح بعض الأحاديث يحللها.

وقد قدم السنة على ظاهر القرآن الكريم فى الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها إذ قد جعل الحديث الوارد فى ذلك مخصصا لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3].

فتبين من هذا أنه فى بعض الأحوال يجعل الحديث معارضا لظاهر القرآن، ويخصصه، وفى بعضها يرد خبر الآحاد بظاهر القرآن، وقد اهتدى المالكية على ضوء الاستقراء إلى أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة، وهو فى ذلك كأبى حنيفة إلا إذا عاضد السنة أمر آخر من قياس أو عمل أهل المدينة، فإنها فى هذه الحال تعتبر مخصصة لعموم القرآن، أو مقيدة للإطلاق، فإذا عاضد السنة عمل أهل المدينة كما في تحريم أكل كل ذى ناب من السباع فإنه قد أخذ بالسنة فيه مع مخالفته لعموم القرآن؛ لأن كل عمل أهل المدينة كان على ذلك، ولذا جاء فى الموطأ بعد حديث النهى عن أكل كل ذى ناب «وهو الأمر عندنا» وهذا يفيد أن أهل المدينة على ذلك.

وكذلك الشأن فى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها؛ فإن الإجماع، وفيه أهل المدينة، قد انعقد على ذلك، فكان مزكيا للسنة فكانت مخصصة لعموم آية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[4].

وإذا لم تعاضد السنة بعمل لأهل المدينة؛ أو قياس، فإن النص يسير على ظاهره ويرد خبر الآحاد الذى يعارض ذلك الظاهر، أما الحديث المتواتر أو المستفيض، فإنه

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.
(٢) سورة النحل: ٨.
(٣) سورة النساء: ٢٤.
(٤) سورة النساء: ٢٤.

يرتفع إلى مرتبة نسخ القرآن، فبالأولى يرتفع إلى تخصيص عامه وتقييد مطلقه، وترجيح بعض الاحتمال فى ظاهره، وذلك إعمال للنصين، وأخذ بهما.

وقد وجدنا مالكا أخذ بظاهر القرآن، وترك خبر الآحاد فى مسألة ولوغ الكلب فى الإناء، إذ ورد الخبر «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب» لظاهر القرآن، وهو قوله تعالى : ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ إذ إباحة ما يصطاده تدل بظاهرها على طهارته، فرد خبر الآحاد الذى يدل على نجاسته.

هذا نظر مالك إلى عموم القرآن مع السنة، وهو يتقارب مع فقهاء العراق ولا يبعد عنهم إلا قليلا.

١٠٧ ـ وهذه أنظار العلماء فى خبر الآحاد مع عموم القرآن، ويرد الحنفية كل خبر آحاد يخصص عموم القرآن، إلا إذا خصص العموم من قبل. ويقاربهم مالك فيرده إن لم يعاضد بعمل أهل المدينة أو قياس، ويخالفهم الشافعى فيعتبر كل خبر صحيح مفسرا لعموم القرآن، ويخصصه، ويعتبر ذلك تفسيرا، وبيانا لمراد الله سبحانه.

وكذلك يعمل أحمد رضى الله عنه، ويسير على ذلك المنهاج الذى وضحه الشافعى، ولقد قال ابن القيم فى مناصرة رأى أحمد والشافعى :

«لو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من مظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية؛ فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية وإطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لهذا العموم أو هذا الإطلاق، فلا يقبل، وهؤلاء الروافض ردوا حديث : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» بعموم آية : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾(١) وما من أحد رد سنة بما فهمه من القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك».

هذا كلام ابن القيم فى مناصرة طريقة الإمام أحمد فى قبول كل سنة صحيحة، وعدم عرضها على الكتاب قبل قبولها، بل يؤخذ بها، وتعتبر مفسرة للقرآن إن كان يحتاج إلى تفسير، ومؤولة له، إذا كانت معارضة له فى الظاهر، فالسنة حاكمة باعتبار قيامها مقام المفسر، وإن كانت فى الاعتبار تالية للقرآن الكريم، ولننتقل إلى الكلام فيها.

٢ ـ السنة

١٠٨ ـ هذا هو الأصل الثانى من أصول الإمام أحمد، وبعبارة أدق هذا هو الشطر الثانى من الأصل الأول عند ذلك الإمام، فقد علمت أن ابن القيم عندما حكى أصول أحمد اعتبر النصوص الصحيحة المسندة أصلا واحدا، فجعل الكتاب والسنة

---

(١) سورة النساء : ١١.

الصحيحة المتصلة أصلا واحدا، وقد تبينت حكمة ذلك من البيان الذى قدمناه، إذ السنة بيان القـرآن، فكانت متممـة له، ولا يفرض تعارض بينهمـا؛ لأنها مفسـرة ومؤولة إذا تعارض ظاهره معها.

وإن هذا لا يتنافى مع جعل القـرآن الأصل الأول فى الاعتبار، لأنه المبـين لمقدار الاحتجاج فى السنة، والأصل الذى تقوم عليه الشرائع الثـابتة بها، والتقدم فى الاعتبار لا ينافى التلاقى بينهما فى بيان أحكام الشريعة من غير تعارض.

ولقد وضح الشاطبى تقديم القرآن فى الاعتبار على السنة فقال :

«رتبة السنة التأخر عن الكتاب فى الاعتبار، والدليل على ذلك أمور :

(أحدهـا) أن الكتاب مـقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فـيهـا إنما يصح فى الجملة لا فى التفصيل، بخلاف الكتاب فـإنه مقطوع به فى الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

(الثانى) أن السنة إما بيـان للكتاب أو زيادة عليه، فإن كـانت بيانا فهى ثان على المبين فى الاعتبـار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سـقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى فى التـقدم، وإن لم يكن بيانا، فلا تعتبر زائدة، إلا بعد أن لم تكن فى الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

(الثالث) مـا دل على ذلك من الأخبار والآثار كـحديث معـاذ «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال : فإن لم تجد؟ قال : بسنة رسوله، قـال : فإن لم تجد؟ قال : أجتهد رأيى . . إلخ[1]».

١٠٩ ـ وتقدم الكتاب فى الاعتبار بهذا مع كونهما أصلا واحدا، وتقديم الكتاب فى الاستدلال كما جاء فى حديث معاذ إنما هو من قبيل تناول الأسهل الأقرب الثابت، فإن القرآن ثابت ثبوتا لا مجال للشك فيه، أما السنة فقـبولها يحتاج إلى تحر واستيثاق، وتلق من مصادر مختلفة، حتى يصل بها إلى مرتبة التواتر، أو الشهرة والاستفاضة، أو الاكتفاء بمصدر واحد، وتحرى أمانتـه، وصدقه فى النقل، وضبطه فيما ينقل، ولا يصح الاتجاه إلى ذلك الأمر الذى يشق ما دام فى القرآن حكم صـريح، أما السنة الثابتة فإنها تدرس مع القرآن وعند تعـرف الحكم منه يستعين بهـا فى ذلك، فإنها البـيان والشرح، والمكمل أو المفصل لشرائعه.

١١٠ ـ وإنه من الحق عـلينا ونحن ندرس إمـام السنة فى دار السـلام، والذى استمسك بها من وقت أن شدا فى طلب العلم إلى أن لقى ربه ـ أن نذكر فوق ما ذكرنا مقام السنة فى الفقه الحنبلى بجوار الكتاب بتفصيل قليل؛ موضحين فى ذلك نظر أحمد

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٧.

الذى أجملناه آنفا، عند الكلام فى الكتاب، وعند موازنتنا بينه وبين غيره فى معارضة السنة لظواهر القرآن؛ وتفسيرها له، أو تأويلها لظاهره.

لقد قرر أحمد رضى الله عنه فى كلام كثير من المأثور عنه أن طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنة، وأن طلب هذا الدين يكون عن طريق السنة، وأن السبيل المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق يكون عن طريق السنة، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة فى بيانه، وتعرف شرائعه ـ يضلون سواء السبيل، ولا يهتدون إلى الحق القويم، وذلك لأمور كثيرة :

أولها : أن نصوص القرآن الكريم واردة بوجوب طاعة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وليست طاعته إلا باتباع سنته، وإن الاحتكام إلى الرسول فى حياته وإلى المروى عنه بعد وفاته، أمر ثابت فى الدين، لذلك قال الله تعالى : ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[1]، وهذه الآية يقول الرواة أنها قد نزلت عندما قضى رسول الله ﷺ للزبير بن العوام، إذ اختلف مع أنصارى أيهما يسقى أولا من شراج الحرة، فقد خاصم الأنصارى الزبير إلى رسول الله، وكانت أرض الزبير أقرب إلى الماء، وأرض الأنصارى دونه، فقال النبى ﷺ : «اسق يا زبير وأرسل الماء إلى جارك»، فغضب الأنصارى وقال : «أن كان ابن عمتك»، فتلون وجه النبى ﷺ وقال : «اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» فطلب النبى من الزبير أولا التسامح مع جاره بأن يرسل الماء عندما تبتل أرضه، فلما لم يرض الأنصارى بين النبى الحكم كاملا، وهو أن للأعلى حق حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقيا تاما، ونزول الآية لهذا يدل على وجوب الخضوع التام لحكم السنة.

ولقد أمر الله تعالى بالحذر من مخالفة الرسول، فقال تعالى : ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾[2]، وقال تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3]، وقال تعالى : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[4].

فهذا كله يدل على وجوب طلب فقه هذا الدين من قبل السنة، وطلب فقه القرآن من قبل السنة.

الثانى : من الأدلة ما ورد من الأحاديث التى تثبت وجوب الأخذ بالسنة وعدم الاقتصار على الكتاب، فلقد روى أنه ﷺ قال : «يوشك أحدكم أن يقول: هذا كتاب الله، ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا من بلغه عنى حديث فكذب به، فقد كذب ثلاثة، الله ورسوله، والذى حدث به».

---

(١) سورة النساء : ٦٥.
(٢) المائدة : ٩٣.
(٣) سورة النور : ٦٣.
(٤) الحشر : ٧.

وقال ﷺ : يوشك رجل منكم متكئا على أريكته يحدث بحديث عنى فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل الذى حرم الله».

وهكذا تجد النصوص الكثيرة الدالة على وجوب طلب شرائع هذا الدين من سنة رسول الله ﷺ، وأن الاقتصار على علم الكتاب بدع من القول لا يجدى فى الحق ولا يستطيع المتفقه أن يأخذ به.

الثالث : أن الأحكام الإسلامية الكثيرة التى أجمع المسلمون على كثير منها مأخوذ من السنة، أو الاعتماد الأكبر فيها كان على السنة، فالتحريم بالرضاع، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها كان من السنة، وأحكام الزكاة مفصلة والتى أجمع على أكثرها كانت من السنة، وتفصيل مقادير الديات كانت من السنة، وبيان أحكام السلم والحرب والمعاهدات والمهادنات وعقود الذمة، ووجوب الوفاء، وغير ذلك من السنة، فمن لم يطلب الفقه من السنة، فقد ضيع على نفسه تسعة أعشار الفقه الإسلامى أو أكثر، ومن حسب أن الاقتصار على الكتاب والرأى يؤدى إلى الفقه فقد ضل ضلالا مبينا.

١١١ ـ لهذا اتجه أحمد فى طلب الدين إلى السنة، فمنها طلب علم الكتاب ومنها طلب سائر علوم الدين، وفقه الإسلام وشرائعه.

وإنه من المقرر أن السنة ليست مرتبة واحدة فى قوة سندها، بل هى فيه مراتب، ولذلك حق علينا أن نبين مراتبها ثم نذكر مقدار الاستدلال فى كل مرتبة والحكم عند تعارضها، وما يقرره أحمد فى ذلك وموافقته أو مخالفته لغيره من الأئمة.

يقسم الفقهاء والعلماء الأحاديث من حيث سندها إلى أربعة أقسام :

أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة أو مستفيضة، وأحاديث آحاد، وأحاديث غير متصلة السند، بل منقطعة فى طبقة من طبقاتها.

والأحاديث المتواترة هى التى تروى عن قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل الصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك.

١١٢ ـ والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة بكثرة ومتفق عليها، أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فنادرة، وليس العلماء متفقين على تواترها، وقد ادعى التواتر باللفظ فى قوله ﷺ : «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» ومن الأحاديث المتواترة المعنى قوله ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت

هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه».

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقيني، وقد قال الكثرة من العلماء : إن العلم الحادث من التواتر، كالعلم الناشئ من العيان، وقالت طائفة : إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين، ومعنى الطمأنينة أن يحتمل الوهم أو الشك، ولكن يكون الاحتمال من غير أصل يعتمد عليه، بل مجرد احتمال عقلي من غير سند، وقد قال في توجيه رأيهم : إن المتواتر صار جمعا بالآحاد، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال إذ لو انقطع الاحتمال، واستحال الكذب حال الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا، إذ ينقلب الكذب الذى كان جائزا ـ مستحيلا، وذلك باطل فما يؤدى إليه باطل وهو انقطاع الكذب.

ولقد يؤدى هذا التفكير المنطقى الواقع العملى، فقد وجدنا جماعات تتفق على قبول أخبار غير صادقة، وتتواتر بين جموعها، ويتلقاها الخلف عن السلف مع بطلانها وقيام الدليل على كذبها.

وقد احتج الجمهور لقولهم: (وهو أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني كالعلم بالعيان) بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة كما يعرفون أبناءهم بالعيان، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغارا ثم صيرورتهم كبارا، كما يرون ذلك عيانا فى أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

وقد أثبت التحقيق المنطقى صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم؛ وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة، وطبائع مختلفة لا يتفقون، فإن اتفقوا فى خبر فإما عن سماع أو اختراع، واتفاقهم على الاختراع باطل؛ لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنيا على السماع، وبذلك يثبت العلم قطعا بالخبر المتواتر.

والأحاديث المتواترة حجة بإجماع علماء المسلمين، إلا من لا يؤبه بقوله ممن ينتحل اسم الإسلام، كأولئك الذين حكى الشافعى فى كتاب الأم أنه ناقشهم فى إحدى مناظراته بالبصرة، وقد انقرضوا، ولا أحد منهم بعد عصر الاجتهاد الفقهى.

١١٣ ـ الأحاديث المشهورة أو المستفيضة هى الأحاديث التى تكون الطبقة الأولى أو الثانية فيها آحادا، ثم تنتشر بعد ذلك، وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، والطبقة الأولى هى طبقة الصحابة، والثانية هى طبقة التابعين، فإذا اشتهر الحديث بين التابعين، أو اشتهر فى الطبقة التى تلى التابعين اعتبر مشهورا مستفيضا، وإن لم يشتهر فى الطبقة التى تلى التابعين، بل اشتهر بعدها، لا يعتبر مشهورا؛ لأن الأحاديث قد دونت كلها بعد ذلك فصارت معروفة، فلا يعتبر الاشتهار إلا قبل ذلك.

والمشهور الذى تلقاه علماء القرن الثانى أو الثالث بالقبول، واستفاض بينهم، وإن كان من قبيل حديث الآحاد فى أولى طبقاته قد جعله الحنفية فى مرتبة بين الآحاد، وبين المتواتر، فخصصوا به القرآن، وزادوا به على أحكامه، وليست أحاديث الآحاد عندهم لها هذا الشأن.

فالتفرقة بين المشهور والآحاد تظهر ثمرتها عند الحنفية الذين لا يجعلون أحاديث الآحاد تبلغ درجة تخصيص القرآن، أما غيرهم الذى يجعل أحاديث الآحاد مخصصة للقرآن بإطلاق كأحمد والشافعى أو عند معاضدتها بعمل أهل المدينة، أو قياس، كما هو رأى المالكية، فإنهم لا يفرقون بين الآحاد والمشهور إلا من حيث كثرة الرواة وهى تعطيه قوة عند الترجيح.

١١٤ ـ وحديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعى، ومن كان فى عصره من العلماء هو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان، أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة.

ونسبة حديث الآحاد إلى رسول الله ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح، لا على سبيل العلم اليقينى، ولذلك سار جمهور علماء المسلمين على أحاديث الآحاد من الثقة والعدل، والاحتجاج بها فى العمل دون الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد يجب أن ينبنى على أدلة يقينية لا على شبهة، إذ الاعتقاد علم جازم عن دليل وذلك لا يكون بدليل ظنى فيه شبهة، أما العمل فيبنى على الرجحان؛ ويكفى فيه نفى الاحتمال الناشئ عن دليل، لا نفى مطلق احتمال. وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب، فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل، واحتمال الصدق يؤيده الدليل، فيكون العمل على مقتضاه، هكذا يسير الناس فى أقضيتهم، وهكذا يسيرون فى معاملاتهم أو عملهم، ولو كانت الأحكام والأعمال لا تستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأحكام، وما استقامت أمور الناس، وما قضى بحق، ولا دفع باطل.

١١٥ ـ هذا رأى الجمهور فى حديث الآحاد يأخذون به فى العمل دون الاعتقاد فهل يسلك أحمد ذلك المسلك، فيرده فى الاعتقاد، ويقبله فى العمل؟

إن الدارس للآراء لتى أعلنها أحمد فى العقائد، وفيما عليه السلف الصالح، وفى منهاج السنة فى رسائله وإجاباته عما كان يسأله عنه أهل عصره يجدها تدل على أنه كان يقبل أحاديث الآحاد فى الاعتقاد، ويسير على مقتضاها، ولا يقتصر فى الأخذ بها على العمل، فالإيمان بعذاب القبر، والإيمان بمنكر ونكير، والإيمان بالحوض والشفاعة، والإيمان بأن الموحدين يخرجون من النار بعد أن يمتحنوا بها، كل هذا أخذه من الأحاديث، وهى أخبار آحاد، فدل على أنه لفرط تورعه يسلك بكل ما جاءت السنة فى اعتقاده وعمله معا.

وإنه ليقول فى رسالته إلى مسدد بن مسرهد البصرى : «والميزان حق، والصراط حق.. والإيمان بالحوض والشفاعة حق، والإيمان بالعرش والكرسى، والإيمان بملك الموت وأنه يقبض الأرواح، ثم يرد الأرواح إلى الأجساد، والإيمان بالنفخ فى الصور، والدجال خارج فى هذه الأمة، وينزل عيسى ابن مريم فيقتله»(١).

وهذه الأمور أكثرها ثابت بأخبار الآحاد.

وإن أحمد رضى الله عنه قد أشربت روحه حب النبى وأصحابه، فصار كل ما يسند إليه ﷺ بسند يرتضيه يقبله، ويستولى على نفسه، ويتغلغل فى إحساسه وشعوره، حتى يصير ما يتضمنه فى ضمن معتقداته، فيؤمن بكل ما جاءت به السنة، كما يؤمن بكل ما جاء به الكتاب الكريم، ولا يفرق فى الأخذ بأحاديث رسول الله ﷺ بين عمل واعتقاد، ولا بين أعمال الجوارح، وإذعان القلب والعقل.

١١٦ - والقسم الرابع من الأحاديث التى جرى الاحتجاج بها الحديث المرسل، وللحديث المرسل اصطلاحان (أحدهما) اصطلاح المحدثين فيطلقونه على الحديث الذى يتصل فيه السند إلى التابعى، ويترك التابعى ذكر الصحابى الذى روى عنه قبل النبى ﷺ، وإذا انقطع السند دون التابعى سمى منقطعا ولا يسمى مرسلا.

(وثانيهما) أن كل حديث لم يذكر فيه السند متصلا إلى رسول الله ﷺ يسمى مرسلا، سواء كان الانقطاع عند الصحابى أم دونه، ويشمل هذا إرسال التابعى وعدم ذكر الصحابى، وإرسال الصحابى فيما لم يسمعه عن النبى ﷺ بأن يروى الصحابى خبرا ثبت يقينا أنه لم يكن فى صحبة النبى فى الوقت الذى أسند القول إلى النبى ﷺ، ويشمل إرسال العدل فى أى عصر من العصور.

وهذا الإطلاق الأخير شائع فى لغة الفقهاء فى عصر الأئمة، وبعض الكتاب فى علم أصول الفقه، والإطلاق الأول هو المشهور عند المحدثين.

١١٧ - وحجية المرسل فى الأحكام الشرعية موضع نظر عند العلماء، فقد رده بعض المحدثين واعتبره من الأحاديث الضعيفة التى لا يحتج بها فى العمل، وقد ذكر النووى فى التقريب أن ذلك رأى جميع المحدثين، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، والعلة فى رده هى جهل من روى عنه وعدم تسميته؛ لأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عمن لا يسمى قط(٢).

---

(١) ص ١٩٦ من المناقب لابن الجوزى.

(٢) ويستدل النووى لذلك أيضا بقوله : «إن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتمل أن يكون صحابيا، ويحتمل أن يكون تابعيا، وإذا كان تابعيا، فيحتمل أن يكون ضعيفا، ويحتمل أن يكون ثقة، ويحتمل أن يكون هذا التابعى الذى لم يذكره روى عن صحابى أو تابعى ضعيف أو ثقة، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة».

ولكن ذلك الرأى هو غير المشهور عند الفقهـاء، بل المشهور عند الفقهاء غيره إذ المذاهب الأربعـة على قبـوله، وبعـضهم قـبله بإطلاق، وجعلـه فى مرتبـة المسند على السواء، وبعضهم قبله بإطلاق، ولكن أخـره عن المسند، وبعضهم مع تأخيره عن المسند قيد قبوله بشروط أوجب تحققها فيه، وذلك هو الشافعى.

فأبو حنيفة رضى الله عنه قبل المرسل إذا كان الذى أرسل صحابيا أو تابعيا بأن لم يذكر الصحابى الذى روى عنه، أو تابعا للتابعين، بأن لم يذكر التابعى الذى روى عنه، أما الإرسال من بعد تابع التابعـين فغير مقبول، كما تقـول كتب الحنفية، ومالك رضى الله عنه يقبل المرسلات ويقبل البلاغات ويفـتى على أساسها مع أنه هو الذى كان يشدد فى قبول الرواية؛ وذلك لأنه كـان يقبل المرسل من الرجل الذى يثق به، وينتقيـه، فهو كان يتشدد فى البحث عن الرجل الذى يكون ثقة، فإذا كان مستوفيا لكل شروطه اطمأن إليه، وقبل منه سـنده ومرسله، وبلاغته، فالتـشديد فى الاختيار هـو سبب الاطمئنان، وقبول الإرسال.

فليس قبـول مالك وأبى حنيفة للإرسـال دليلا على التساهل فى الروايـة وليسوا يجيزون الإرسـال من كل شخص ويقبلون الإرسال من أى شـخص، بل يقبلون إرسال الثقات الذين عـرفوهم متصفين بالصـدق، وأنهم إن أرسلوا فعن بينة، وعن ثقة، وربما كان إرسالهم سببه شهـرة ما يروونه، وكثرة من أخذوه عنهم، ولقد صرح بذلك بعض التابعـين، فالحسن البـصرى يقول : «كنت إذا اجتـمع أربعة من الصحـابة على حديث أرسلته إرسالا»، ويقول : «متى قلت : حدثنى فلان فهو حديثه لا غير، ومتى قلت : قال رسول الله ﷺ فقد سمعته من سبعين أو أكثر».

ولقد روى أن الأعمش قال : قلت لإبراهيم : «إذا رويت لى حديثا عن عبد الله فأسنده لى، فقال : إذا قلت لك حدثنى فـلان عن عبد الله، فهو الذى روى لى ذلك، وإذا قلت : قال عبد الله، فقد رواه لى غير واحد».

ويظهر أن الإرسـال كان هو الكثيـر بين التابعين وتـابعى التابعين، قـبل أن يكثر الكذب على رسـول الله ﷺ فلمـا كثـر اضطر العلمـاء إلى الإسناد، ليعـرف الراوى، فتعـرف نحلتـه، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين من التابعـين : «ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة».

لهذا كله، قبل مالك وأبو حنيفـة الإرسال فى الحدود التى لاحظناها، ويظهر من تتبع موطأ مالك، وكتب الآثار المتصلة فى إسنادها إلى أبى حنيفة أن المرسل عندهما فى مرتبة خبر الآحاد، فعند تعارضهـما يرجح بينهما بطرق الترجيح التى تتبع عند تعارض خبرين، قوتهـما من حيث النسبة المجردة واحدة، وإذا كنا قد وجـدنا نظرا مختلفا عند أتباع هذين الإمامين من بعد، فإن هذا رأيهما ونظرهما.

هذا رأى الذين قبلوا المرسل من الأئمة بإطلاق، ولم يشترطوا إلا الضبط والعدالة فيمن يروى إليهم.

١١٨ ـ أما رأى الشافعى، وهو الذى لم يضع المرسل فى مرتبة المسند، ولم يقبله بعد تنزيل رتبته إلا بقيود، فلأنه أستاذ أحمد نبين رأيه بعض التبيين؛ لأن بيانه لرأى تلقاه أحمد وكان موضع دراسة له، وقبله أو تأثر به.

إن الشافعى يقبل المرسل من الأحاديث فى الجملة، ولكنه يشترط لقبوله شرطين: أحدهما فى الراوى المرسل، وثانيهما فى الحديث المرسل، فهو يشترط فى الراوى المرسل أن يكون تابعيا، ومن كبار التابعين الذين التقوا بعدد كبير من الصحابة كسعيد بن المسيب والحسن البصري، فهو لا يقبل من التابعين الذين لم يلتقوا بكثير من الصحابة.

وأما الشرط الذى يشترطه فى الخبر المرسل ليقبله فهو أن يكون شاهد يزكى قبوله، وذلك بواحد من أمور أربعة :

أولها : أن يكون الحفاظ الثقات المأمونون قد رووا معناه مسندا إلى النبى ﷺ، فإن ذلك شهادة بصحة الخبر الذى أرسل، وعندى أن الحجة حينئذ تكون فى معنى ما رووا، وهو مروى بسند متصل.

ثانيها : أن يشهد له مرسل آخر غيره روى بغير طريقه، فإن وجد ذلك كان مسوغا لقبولهما، لمعاضدة بعضهما للآخر، ومرتبة هذه الشهادة دون الأولى، لأن معاضدة بعضهما المسند أقوى من معاضدة المرسل.

ثالثها : أن يشهد له فتوى أو قول الصحابى من أصحاب رسول الله ﷺ، فإن هذه الموافقة دليل على أن المرسل له أصل معتبر عند الصحابة أو بعضهم، ولذلك أفتوا بمثله، وهذه مرتبة فى الشهادة دون الثانية.

ورابعها : أن تقبل هذا المرسل جماعات من أهل العلم، ويفتون بمثل ما جاء به، فإذا قبل مالك أو أبو حنيفة أو إبراهيم أو سفيان بن عيينة، أو سفيان الثورى، كان ذلك شهادة مزكية أو مسوغة للقبول، وهذه دون المراتب الثلاث السابقة.

والمرسل عند الشافعى لا يكون فى قوة المتصل، كما قررنا، فإن تعارض متصل ومرسل، قدم المتصل، ويقول الشافعى فى تعليل ذلك : «إن معنى المنقطع مغيب، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا من حيث لو سمى لم يقبل».

١١٩ ـ هذا نظر الشافعى أستاذ أحمد فى ذلك، ونراه قد وافقه فى بعض قوله، وخالفه فى بعض آخر، وقد اعتبر أحمد المرسلات من الأحاديث حجة، ولكنه أخرها

عن فتوى الصحابة، ووضعها فى قرن مع الأحاديث الضعيفة، وهو بهذا خالف شيخه، ووافقه، فخالفه فى أن المرسل مؤخر عن فتوى الصحابى، فهو يقدمهـا عليه، إذ يعتبر فتاوى الصحابة من السنة على ما سنبين إن شاء الله تعالى عند الكلام فيها.

وفى حال الضرورة يقبلها كما يقبل الأحاديث الضعيفة؛ لأنه يؤثر الفتوى بها على القياس والرأى، إذ لا يقدم على القياس إلا عند الضرورة القصوى، ولا يمكنه أن يكون فى ضرورة قصوى، وعنده مندوحة بقبول حديث منسوب لرسول الله ﷺ، وإن كان منقطع السند وليس متصلا.

ولكنا ونحن نقرر هذا نجد من الحق أن نقول أن أحمد رضى الله عنه اعتبر المرسل من قبيل الأخبار الضعيفة التى يكون الأصل ردها، وعدم قبولها، ولذلك قدم عليه فتوى الصحابى، وهو لا يقدم هذه الفتوى على حديث صحيح قط فتقديمها عليه دليل على أنه يعتبره ضعيفا لا صحيحا، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، لا من قبيل الحديث الصحيح، وإنما أفتى به فى حال الضرورة، لأنه لا يريد أن يفتى فى الدين بشىء من عنده، وعنده أثر يستأنس به، فهو يأخذ به، ما دام ليس له إمام من الصحابة يفتى بفتواه.

وبذلك نستطيع أن نقول أن أحمد لم يكن متسامحا فى قبول المرسلات أكثر من شيخه الشافعى، بل كان لها أكثر ردا؛ لأنه وضعها فى سجل الأحاديث الضعيفة، وإن أفتى بها عند الضرورة، فلأنها مثلها.

١٢٠ ـ وهنا نلاحظ تدرجا زمنيا فى قبول المرسلات، والأحاديث المنقطعة والاحتجاج بها، فإنه كلما كان الإمام أسبق زمنا كان أكثر قبولا للمرسل، فأبو حنيفة ومالك والأوزاعى، وسفيان بن عيينة وغيرهم ممن عاصرهم كانوا يقبلون مرسلات الأحاديث، ولا يشترطون إلا الثقة بمن ينقل إليهم ويحكون عنه، فلما جاء الشافعى وجدناه قد شدد فى شروط قبوله، ووضع القيود، وضبط الضوابط، واشترط الشهادات المزكية، حتى إذا جاء أحمد وضعه فى سجل الأحاديث الضعيفة وقبله فى حال قبولها، وشيخه قدم عليه المتصل بإطلاق، وهو قدم عليه فتوى الصحابة، ولما جاء المحدثون من بعد أحمد كانوا بالنسبة للمرسلات أكثر ردا، فضعفوها، ولم يأخذ أكثرهم بها.

ولِمَ كان ذلك التدرج الزمنى؟ الجواب عن ذلك واضح من مطوى ما قلناه، فإنه كلما كان الزمن أقرب إلى الرسول ﷺ كان المجهولون الذين لم يذكروا أقرب إلى فرض الثقة، ولأن الرواة الذين ذكروا الحديث من غير أن يذكروهم أهل للثقة بهم، والاطمئنان إلى أنهم لا ينقلون إلا عن ثقات عدول ضابطين، وما كان فى الإمكان بعد أن تعددت الطبقات بين الفقهاء والنبى ﷺ، كما فى عصر أحمد والشافعى، أن يطمئنوا ذلك الاطمئنان، وأن يثقوا بحال الذين لم يذكروا تلك الثقة.

ونبـه هنا إلى أن أحمـد رضى الله عنه لم يكن يشـتـرط فى الرواة الذين يتلقى عليهم ويأخذ عنهم بالشفـاه والكتابة ما كان يشترطه أبو حنيفـة ومالك رضى الله عنهما من الضبط، ولذلك ما كان له أن يطمئن إلى من لا يذكرون ـ اطمئنانهم.

١٢١ ـ ولننتقل بعـد ذلك إلى بيان مـا كان يشتـرطه أحمد فى الرواة، ومـقدار تشدده أو تساهله، ونقده الأحـاديث عند دراستها، أكان يصنع صنيع السابقـين وشيخه الشافعى، أم كان ينحو غير منحاهم ومنحاه؟

كان أحمد فى مسنده لا يروى عن الكذابين، بل يروى عن الثقات العدول، فهو يروى عمن عـرف بالتقوى، واشـتهر بالصـدق، ولا يرد الحديث لنقـد فى متنه إلا إذا عارضه غيره، ولا يشترط لقبوله عرضـه على كتاب الله سبحانه وتعالى، بل يعتبر السنة مفسـرة الكتاب، ودلائله، وهى بهذه المرتبـة الموضحة. ولذا جاء فى رسالـته لمسدد بن مسرهد البصرى ما نصه :

«السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسنة تفسر القرآن وهى دلائل القرآن، وليس فى السنة قياس ولا تضرب لها الأمـثال، ولا تدرك بالعقول والأهواء، إنما هى الاتباع، وترك الهوى»، فهو لا يشترط لقبول السنة، موافقـتها للقواعد، ولا عرضها عليها، بل يقبلها جمـيعها، ولا يرد من السنن إلا ما يعارض سننا أقـوى سندا منها، وأوثق رجالا وأكثر عددا وشهـرة واستفاضة. فهو يرد الخبـر بسنة أقوى، لكيلا يخرج من السنة، بل يكون فى رد بعض الأخبار فى دائرتها، لا يخرج منها».

وكان يقـبل عن أهل التقـوى الذين لم يعرفـوا بالكذب، وإن كان فى ضـبطهم نقص: فهـو يدون ما يأخـذ عنهم، ويقبل روايتـهم، ويعتـبر بها، ويوازن بينـها وبين غيرها، وإن عارضها ما هو أوثق منها ردها، فهو يردها بسند أقوى ولا يمنع الأخذ بها منعا مجردا، وقد قال فى ذلك ابن تيمية :

«قد يكون الرجل عندهم ضعيفا لكثـرة الغلط فى حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة، فيـروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد، فإن تعـدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضا، حتى يحصل العلم بها. . وهنا مـثل عبد الله بن لهيعة فإنه كان من أكابر علماء المسلمين، وكان قاضيا بمصر، كثيـر الحديث، ولكن احترقت كتبه، فصار يحدث من حفظه، فوقع فى حديثه غلط كثير مع أن الغالب على حديثه الصحة، قال أحمد بن حنبل : قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به مثل ابن لهيعة.

ويقول أيضـا : «هذه طريقة أحـمد بن حنبل، لم يرو فى سنده عـمن يعرف أنه يتعمد الكذب، لكن يروى عمن عرف منه الغلط للاعتبار به، والاعتضاد».

ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ما كـان يمتنع عن رواية إلا من عرف بأنه يتعـمد الكذب، أما أهل التـقى، فإنه يروى عنهم، ويأخذ بحـديثهم، ولو كانوا غـير ضابطين، ولكن إن وجد حديث لغيرهم أوثق منهم لضبطه رد حديثهم، وأخذ بغيره.

ولكن يجب التنبيه إلى أمر دلت عليه النصوص السابقة، وهو أن يدرس أحاديث غير الضابطين، وينقدها بما عنده من آثار أخرى، لجريان بعض الشك فى شأنها؛ لأن كثرة الغلط مهما تكن تقوى الراوى لا تمنع الاحتمال أو الشك بسبب ضعف الضبط.

١٢٢ ـ تكلمنا فيما مضى عن السنة من حيث اتصال سندها وانقطاعه، ومن حيث تواترها، واشتهارها، وانفرادها بالثقة بها، وذكرنا ما يقبله أحمد، ودرجته فى الاحتجاج، ومقدار قوته فى الاستدلال.

وبقى بعد ذلك أن نتكلم فى ترتيب المحدثين للأحاديث، أو ترتيبهم لأخبار الآحاد، وما يأخذ به أحمد منها، ولن نخوض بالتفصيل فى أسماء الأحاديث، بل سنذكر مراتب ثلاثا للأحاديث عندهم، وهى الأحاديث الصحيحة، والأحاديث الحسنة، والأحاديث الضعيفة، وكيف كان يفتي أحمد بالأحاديث الضعيفة، إن لم يجد صحيحا ولا حسنا.

١٢٣ ـ يعرف المحدثون الحديث الصحيح بأنه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، وسلم من شذوذ وعلة، فخرج بالاتصال المنقطع والمرسل على رأى من يقبله؛ لأن السند لم يتصل برسول الله ﷺ، وبالعدالة من لم يكن معروف العدالة ومن كان مجروحا، وخرج بالضابط ما يكون راوية غير حافظ ولا مستيقظ أو كان فيه غفلة، وكثير الخطأ، ونحو ذلك، ويراد بالشذوذ ما يرويه الثقة مخالفا لرواية الناس، وبالعلة ما فيه أسباب خفية قادحة، كأن يدل البحث على وجود ذى غفلة فى إسناده، أو يكون المسند مخالفا لقاعدة عامة دل الاستقراء الشرعى على وجودها، وتضافرت المصادر من السنة عليها.

والحديث الحسن هو الحديث المتصل، الذى يرويه راو غير كامل الثقة، ولكنه قريب منها، أو يرويه ثقة، ولكن السند غير متصل بل مرسل، ولكن يروى كلاهما من أكثر من وجه، والشرط فيه أيضا سلامته من الشذوذ والعلة، فتعدد الأوجه جعله حجة، وجعله المتفقه يحسن الظن بالرواة.

والحديث الحسن مرتبته دون مرتبة الحديث الصحيح، ولذا يقدم هذا عليه فى الاستدلال إن تعارضا.

وقد ذكر ابن تيمية فى الحسن : إن الحسن ما تعددت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذا، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.

والضعيف كما عرفه النووى ما لم توجد فيه شروط الصحة، ولا شروط الحسن بأن كان رواته غير عدول، ولم يكونوا مستورين، بل عرفوا بالكذب، أو كانوا مستورين، ولم تتعدد أوجه روايتهم، أو كان فى الخبر شذوذ أو علة مخفية، فإن هذه الأسباب توجب ضعف الخبر، كما كان عكسها موجبا الحكم بصحتها أو حسنها.

وإن الأخبار الضعيفة مراتب، أبعدها عن القبول فى الموضوع الذى قام الدليل على كذبه، ولقد قال السخاوى: «واعلم أنهم كما تكلموا فى أصح الأسانيد تكلموا فى أوهى الأسانيد : وفائدته ترجيح بعض الأسانيد على بعض، وتمييز ما يصلح للاعتبار».

وإن من الضعيف ما يرتقى عند الدراسة إلى درجة الحسن، بأن تكثر طرقه كثرة ترفعه إلى درجة رواية المستورين أو ذوى الحفظ السيئ فيرتفع إلى درجة الحسن، ولقد جاء ذلك فى «التدريب» ففيه :

«إن الضعيف لكذب راويه أو لفسقه لا ينجبر بتعدد طرقه المماثلة له لقوة الضعف، وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقى بمجموعة عن كونه منكرا، أو لا أصل له، وربما كثرت الطرق، حتى أوصلته إلى درجة المستور، والسيئ الحفظ بحيث إذا وجد طريق آخر فيه ضعيف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن».

ولقد قال النووى : «الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرقى عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا به» ونرى من هذا أن الضعيف قد يصير حسنا يعمل به، ولكن لا يكون العمل بالضعيف منفردا، بل بالمجموعة التى تعددت طرقها، وكونت ثقة بالمنقول، لا بآحاد الناقلين.

١٢٤ ـ وتقسيم الحديث إلى هذه الأقسام الثلاثة لم يكن معروفا فى عصر أحمد رضى الله عنه، بل جاء من بعده، إنما كانت الأحاديث عند أحمد إما صحيحة تتوافر فيها كل حدود الحديث الصحيح، فتقبل، وإما أحاديث ضعيفة لا يتوافر فيها ذلك الحد، ولا ينطبق عليها، فتكون ضعيفة، وعلى ذلك يدخل الحسن فيها كما يدخل الضعيف الذى تعددت طرقه، ورفعته إلى درجة الحسن، ولقد قال فى ذلك ابن تيمية : «أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذى، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله، وقد بين أبو عيسى مراده بذلك، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذا، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم، وقال : الضعيف الذى عرف أن ناقله متهم بالكذب رديء الحفظ، فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذبا، أو سيئ الحفظ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يتعمد كذبه، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعا، وقد يكون بعيدا، ولما كان تجويز اتفاقهما فى ذلك ممكنا نزل من درجة الصحيح ـ وأما من كان قبل الترمذى من العلماء، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف كان عندهم نوعين : «ضعيف ضعفا لا يمنع العمل به، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى، وضعيف ضعفا يوجب تركه، وهو الواهى».

وترى من هذا التوضيح أنه فى عصر أحمد لم يكن إلا صحيح، رواته ثقات لا شذوذ فيه، ولا علة، وضعيف لم يكن رواته من الثقات، وأنه أحيانا يعمل به إذا لم

يكونوا من المتهمين بالكذب، وتعددت الأوجه، أو كانوا متهمين وكثرت أوجه الروايات بهم، وهذا هو الحسن، وما فى منزلة الحسن، فإن لم يكن كذلك كان واهيا أو موضوعا لا يلتفت إليه.

١٢٥ ـ وإنما خضنا فى ذكر هذه الأقسام، وتوضيح هذه الضروب من الروايات؛ لأنه روى عن الإمام أحمد رضى الله عنه أنه كان يعمل بالضعيف من الأخبار، وإن كانت منزلته فى العمل بعد فتاوى الصحابة، ولقد قرر العلماء أن مسند أحمد كان فيه الضعيف من الأخبار كما ذكرنا، وكان هو يقبل الرواية عن الضعفاء، إذ لم يعرفوا بالكذب، فكان يروى عن بعض الذين لم يشتهروا بالضبط، كابن لهيعة وغيره ممن كثر خطؤهم فى الرواية والنقل، وإن لم يكونوا من أهل الكذب الذين يتعمدونه، بل كانوا من أهل التقوى والصلاح.

١٢٦ ـ وقبل أن نحرر رأى الإمام أحمد رضى الله عنه ونبين الأسس التى بنى عليها الأخذ بضعيف الأخبار ـ نقول: إن المذاهب ثلاثة فى العمل بالخبر الضعيف :

أولها ـ أنه لا يعمل به مطلقا، لا فى الأحكام الشرعية ولا فى المواعظ، وهو مذهب كبار الحفاظ والمحدثين، كالبخارى ومسلم، ولقد شنع مسلم على كل من يأخذ بحديث ضعيف، وقال فى ذلك فى المقدمة التى افتتح بها صحيحه :

«إن الواجب على كل واحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، ألا يروى منها إلا ما عرف صحة مخارجه والستارة فى ناقليه، وأن ينفى منها ما كان من أهل التهم، والمعاندين من أهل البدع، والدليل على أن الذى قلنا هو اللازم دون ما خالفه قول الله جل ذكره : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] وقال جل ثناؤه : ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[3] فدل بما ذكرنا من هذه الآى أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول، وأن شهادة غير العدل مردودة، والخبر وإن فارق معناه الشهادة فى بعض الوجوه، فقد يجتمعان فى أعظم معانيهما».

ويروى فى التحذير من أخبار القصاص والصالحين الذين يروون أخبارا فى الترغيب والترهيب، عن عاصم : لا تجالسوا القصاص، وعن يحيى بن سعيد القطان : لم نر فى الصالحين شيئا أكذب منهم فى الحديث، وفى رواية : لم نر أهل الخير فى

(١) الحجرات : ٦.
(٢) البقرة : ٢٨٢.
(٣) الطلاق : ٢

شىء أكذب منهم فى الحديث، يعنى أنه يجرى الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب.

ووجه ذلك الرأى، أن هذا الدين لا يؤخذ فيه إلا بكتاب أو سنة ثابتة، والأخبار الضعيفة ليست سنة ثابتة، والأخذ بها زيادة فى الدين بغير علم وحجة، بل الأخذ بها يدخل فى ضمن المنهى عنه فى قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] والأخذ بها أخذ بأقوال الفساق، ومن لا يحسنون النقل فى الدين، وذلك كله لا يجوز، وإنه خير للرجل أن يقول برأيه فى أمر لا نص فيه، وإن أخطأ فخطؤه منسوب إليه من أن ينسب إلى الرسول ما لم يثبت أنه قال ، ولأجل هذا لم يأخذ أولئك بحديث ضعيف قط، إلا إذا روى من وجوه كثيرة، وارتفع إلى مرتبة الحسن.

١٢٧ ـ (الرأى الثانى) أنه يعمل به فى الفضائل، وينسب هذا القول إلى طائفة من علماء الفقه والأثر، فابن عبد البر يقول : «أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به»، وقال الحاكم : «سمعت أبا زكريا العنبرى يقول : «الخبر إذا لم يحرم حلالا، ولم يحل حراما، ولم يوجب حكما، وكان فى ترغيب أو ترهيب أغمض عنه وتسوهل فى روايته»، وعن عبد الرحمن بن مهدى كما أخرجه البيهقى : إذا روينا عن النبى ﷺ فى الحلال والحرام والأحكام شددنا فى الأسانيد وانتقدنا فى الرجال، وإذا روينا فى الفضائل والعقاب سهلنا فى الأسانيد وتسامحنا فى الأحاديث، وروى مثل هذا عن أحمد بن حنبل رضى الله عنه فقد قال كما روى الميمونى عنه : الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها، حتى يجىء شىء فيه حكم، وقد روى عنه أنه قال فى سيرة ابن إسحق : ابن إسحاق رجل يكتب الأحاديث (أى فى المغازى ونحوها) وإذا جاء الحلال والحرام أرونا قوما هكذا، وقبض أصابعه الأربعة إشارة إلى القوة فى الوثوق.

وإن هذا الكلام يدل بنصوصه على أمرين :

(أحدهما) أن من كبار العلماء من يتساهل فى قبول أخبار الضعاف، إذا كانت فى ترغيب أو ترهيب، وعندى فى هذا الأمر أنهم إن قصدوا قبول معانى هذه الأحاديث فأمر صحيح، ولكنه لا جدوى فيه، لأنها تأتى فى فضائل مقررة بالأحكام العامة فى الإسلام، فلا جدوى فى قبول الأحاديث؛ لأن هذه الأمور ثابتة من غير طريقها، ولا تحتاج إلى تقريرها، وإن قصدوا الحكم بصحة النسبة إلى الرسول فإن ذلك حكم بأن الرسول قال، مع أنه لم يأت بسند صحيح نسبة القول إليه، وإن كلامهم إن حملناه على وجه يقبل نقول إنهم لم يتشددوا فى تحرى النسبة إلا عند

---

(١) الإسراء : ٣٦.

التحليل والتحريم حيث تكون الثمرة تكليفا فيه طلب أو منع أو إباحة، وذلك أخطر من مجرد النسبة.

(وثانى الأمرين) اللذين تدل عليهما النقول السابقة أن أحمد بن حنبل كان يتساهل فى الرواية إذا لم تكن فى تحليل أو تحريم، وأنه يشدد إذا كانت كذلك، وإن هذا ينتهى إلى أن أحمد كان يقبل الضعاف فقط فى الفضائل والمغازى والترغيب والترهيب، وأما التحليل والتحريم، فإنه لا يقبل إلا ما يكون من ثقة مقبول، لا سبيل إلى رد روايته، ولكن نقل عنه الأخذ بالضعاف إذا لم يكن ما يعتمد عليه الرأى إلا قبول خبر ضعيف، فيختار الثانى حتى لا يقول فى دين الله برأيه نفسه.

١٢٨ - (الرأى الثالث) هو العمل بالضعيف إذا لم يكن فى الباب حديث صحيح أو حسن، وعزى ذلك القول إلى أبى داود، وهو قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، ولكن ذلك إذا لم يكن ثمة فتوى الصحابى، فإن فتوى الصحابى تقدم عليه، وسنقرر ذلك قريبا.

ولقد شرط الحافظ ابن حجر ثلاثة شروط للأخذ بالضعيف عند من يأخذون، وتلك الشروط الثلاثة هى :

(١) أن يكون الضعف غير شديد فيخرج من انفرد من الكاذبين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه، ولقد قال بعض العلماء: إن ذلك الشرط متفق عليه.

(٢) أن يندرج تحت أصل معمول به، بحيث لا يكون العمل به غريبا عن قواعد الإسلام المعروفة الثابتة المقررة.

(٣) ألا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط، أى أنه يأخذ به، لأنه لا يريد أن يتهجم على الدين برأيه، ويأخذ بالخبر لا على أنه حديث صحيح النسبة، بل على احتمال صحة النسبة.

١٢٩ - هذه هى الأقوال الثلاثة فى العمل بالحديث الضعيف، وأحمد من الذين يأخذون بالحديث الضعيف ويقدمونه على الرأى، وقد نقلنا لك فى صدر كلامنا فى أصوله عن ابن القيم ما يؤيد ذلك، ولكنه لا يجعل الحديث الضعيف فى مرتبة الصحيح، بل يؤخره عن فتوى الصحابى كما بينا.

ولقد نصح أحمد بذلك فى رواية ابنه عبد الله، فقد روى عنه أنه قال :

لا تكاد ترى أحدا ينظر فى الرأى إلا وفى قلبه غل، والحديث الضعيف أحب إلى من الرأى. وقال عبد الله : سألته عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب

حديث لا يدرى صحيحه من سقيمه، وصاحب رأى فمن يسأل؟ قال : يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأى.

ولقد ذكر بن الجوزى أن أحمد كان يقدم الحديث الضعيف على القياس، ولقد روى عنه أنه قال لابنه عبد الله :«يا بنى لا أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه».

ولقد قررنا أن مسند أحمد رضى الله عنه كما قرر أهل الخبرة، فيه الضعيف، لأنه كان يريد أن يكون جامعا لكل ما روى عن أهل عصره، ويجرى على ألسنة الرواة من معاصريه، فكان يجمع كل ما يتلقاه عنهم، ولا يرد إلا ما يثبت لديه أن هناك ما يخالفه، ويكون أقوى منه من حيث الثقة، وعدد الرواة، واشتهارهم بالصدق، فهو لا يرد شيئا مما أخذ إلا إذا كان فى الباب شىء يدفعه، كما نقله عنه ابنه عبد الله.

١٣٠ ـ ولنا أن نأخذ شاهدا لهذا القول من المسند نفسه، وإنك تفتح أى جزء من أجزائه، وأى مسند لواحد من الصحابة تجد بعض الضعيف المروى، دع المنقطع الذى يكون المذكورون من سنده ثقات، كمرسل سعيد بن المسيب وغيره، ولكن اتجه إلى المروى بسند فيه بعض الضعفاء، سواء أكان متصلا أم منقطعا، ولنضرب لذلك أمثلة ثلاثة، فتحنا مسند عمر فوجدناها فيه، ووجدنا غيرها مما يشابهها، وليس أمرا نادرا، وهذه الأمثلة هى :

(أ) أنه يروى عن أبى اليمان الحكم بن نافع، حدثنا أبو بكر عن عبد الله راشد ابن سعد عن حمزة بن عبد كلال قال :

«سارع عمر بن الخطاب إلى الشام بعد سيره الأول، كان إليها، حتى إذا شارفها بلغه ومن معه أن الطاعون فاش فيها، فقال له أصحابه:ارجع، ولا تقتحم عليه، فلو نزلتها، وهو بها لم نر لك الشخوص عنها، فانصرف راجعا إلى المدينة، فعرس من ليلته تلك، وأنا أقرب القوم منه، فلما انبعث انبعثت معه فى أثره، فسمعته يقول : ردونى عن الشام بعد أن شارفت عليه، لأن الطاعون فيه، وما منصرفى عنه مؤخرا فى أجلى، وما كان قدومى معجلى عن أجلى، ألا لو قدمت المدينة، ففرغت من حاجات لابد لى منها سرت حتى أدخل الشام، ثم أنزل حمص، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : «ليبعثن الله منها يوم القيامة سبعين ألفا، لا حساب ولا عذاب عليهم، مبعثهم فيما بين الزيتون، وحائطها فى البرث الأحمر»(١).

---

(١) البرث الارض اللينة، وقد قال ابن الأثير : «يريد بها أرضا قريبة من حمص قتل فيها جماعة من الشهداء والصالحين».

فهذا الخبر قال أهل الخبرة بالحديث أنه ضعيف؛ لأن بعض رجال سنده ضعيف، وهو أبو بكر بن عبد الله بن أبى مريم[1] فهو من الضعفاء.

(ب) حديث أبى داود الطيالسى، إذ قال : حدثنا أبو عوانة عن داود الأودى عن عبد الرحمن المسلى عن الأشعث بن قيس قال : ضفت عمر، فتناول امرأته فضربها، وقال: يا أشعث، احفظ عنى ثلاثا حفظتهن عن رسول الله ﷺ :

«لا تسل الرجل فيما ضرب امرأته، ولا تنم إلا على وتر، ونسيت الثالثة».

وقد قال المحدثون أن إسناده ضعيف؛ لأن فيه داود بن يزيد الأودى، ليس بقوى، ويتكلمون فيه، وعبد الرحمن المسلى ذكر أنه من الضعفاء.

(جـ) حديث أبى سعيد، عن عبد العزيز بن محمد، عن صالح بن محمد بن زائدة، عن سالم بن عبد الله، أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك فى أرض الروم، فوجد فى متاع رجل غلولا، فسأل سالم بن عبد الله، فقال : حدثنى عبد الله عن عمر أن رسول الله ﷺ قال : «من وجدتم فى متاعه غلولا فأحرقوه» قال: وأحسبه قال: واضربوه، قال : فأخرج متاعه فى السوق، قال : فوجد مصحفا، فسأل سالما، فقال : بعه، وتصدق بثمنه[2]. وفيه صالح بن زائدة، وقد قال فيه البخارى «منكر الحديث».

وهكذا نجد فيه بعضا من الأحاديث التى حكم الخبراء فى هذا الفن أو العلم بأنها أحاديث ضعيفة، وإن كان بعض العلماء يحسنون بعضها، أو وجد ما يعاضد هذه الأحاديث ويرفعها إلى مرتبة الحسن.

١٣١ ـ أحمد رضى الله عنه يأخذ بالأحاديث الضعيفة، ويظهر أنه يتقيد فى الأخذ بالشروط التى ذكرها العلماء الذين قرروا الأخذ بهذه الأحاديث، وهى ألا يكون الضعيف الذى كان راويه فى الحديث ممن يتعمد الكذب، وأن يرجع الحديث إلى أصل عام، وألا يعتقد ثبوت الحديث، بل يعمل به للاحتياط.

فقد رأيناه رضى الله عنه يذكر الضعيف، ويقرر أن العمل به أحب ليحتاط فى دينه للرأى، ووجدنا الضعفاء الذين كانوا فى إسناد رواياته لم يكونوا ممن يتعمدون الكذب، بل منهم من زكاه بعض العلماء، ومنهم من تتقوى روايته بإسناد أخرى، وإن بعضهم كان ضعفه بسبب قلة ضبطه، ولم يكن متهما قط فى روايته، بل لقد يقرر ابن تيمية أن الحديث الضعيف فى نظر أحمد، والذى يقبله،

---

(١) راجع المسند بتحقيق الأستاذ شاكر.

(٢) الغلول هو الخيانة أو السرقة من الغنائم.

هو من قبيل الضعيف الذى يرتفع إلى مرتبة الحسن، وأن أحمد كان يعتبر الضعيف قسيم الصحيح، ولا يعتبر الحسن إلا ضعيفا، ويقبله بهذا الاسم، ويقول فى ذلك :

«وأما قولنا أن الحديث الضعيف خير من الرأى، ليس المراد به الضعيف المتروك، لكن المراد به الحسن، وكان الحديث، فى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح، وإما ضعيف، والضعيف نوعان : ضعيف متروك، وضعيف ليس بمتروك، فتكلم أئمة الحديث بذلك فجاء من لا يعرف إلا اصطلاح الترمذى، فسمع قول بعض الأئمة : «الحديث الضعيف أحب إلىَّ من القياس» فظن أنه يحتج بالحديث الذى يضعفه مثل الترمذى، وأخذ يرجح طريقة من يرى أنه اتبع الحديث الصحيح».

وترى من هذا أن ابن تيمية يرى أن ما يسمى ضعيفا، ويقبله أحمد هو من القسم المسمى بالحسن، ولكن الأحاديث التى ذكرناها، وهى من المسند لم تكن مما حكم عليه المحدثون بأنه من قبيل الحسن، بل هى من قبيل الضعيف، حتى على اصطلاح الترمذى ومن جاء بعده من المحدثين، وإن لم يكن ضعيفا معدودا فى الموضوعات، أو أن رواته ممن يتعمدون الكذب، وهو لم يعاضد بغيره، حتى يرتفع من الضعف إلى الحسن، ولذلك ننتهى من الأمر؛ فنقرر أن أحمد كان يقدم ما يضعف سنده من الأخبار على الرأى، ويعد ذلك من الاحتياط فى الدين، ولا يقبل خبرا يحكم بأنه موضوع قط، وفرق بين الضعيف والموضوع، وقد قال الزركشى فى ذلك : «بين قولنا موضوع وقولنا لا يصح بون كبير، فإن فى الأول إثبات الكذب والاختلاق، وفى الثانى إخبار عن عدم الثبوت، ولا يلزم منه إثبات العدم، وهذا يجىء فى كل حديث قال فيه ابن الجوزى: لا يصح، ونحوه».

١٣٢ ـ وما كان أخذ أحمد بالخبر الضعيف فى سنده الذى يكون له أصل عام فى الشرع ولا يعارض حديثا صحيحا واردا فى الدين إلا للاحتياط فى شأن دينه فاختار أن يفتى بمضمونه للاحتياط، أى لاحتمال صحته، لا لثبوت نسبته؛ وذلك لأن أحمد إذ يروى خبرا ضعيفا غير ثابت وضعه، ولا يجد صحيحا فى موضوع الفتوى يكون بين حرجين (أحدهما) أن يفتى برأيه، وهو لا يستسيغ ذلك إلا فى حال الضرورة القصوى، إذ لا يكون منه مفر، فيفتى راجيا أن يكون صوابا.

وإن يكن خطأ فخطؤه منسوب إليه، وعند وجود خبر، ولو كان ضعيف السند لا يرى أن الضرورة أو الحاجة المسوغة للاجتهاد برأيه قد وجدت، وحال ضعفه لا تنفى احتمال الصدق وخصوصا أن للحديث أصلا ثابتا قد يبرر صدقه، أو يرجح جانبه.

(وثانيهما) أن يأخذ بالخبر الضعيف، وفى هذا حرج عليه؛ لأن الأخذ به قد يكون سببا فى الحكم بصحة نسبته، وبذلك ينسب إلى الرسول قولا لم يثبت بطريق سليم كل السلامة، بل أثبته بطريق لا سلامة فيها أو فيها ما يعوق.

فاختار رضى الله عنه طريقا وسطا يجمع بين الابتعاد عن الرأى الذى يبغضه فى الدين، وبين عدم إسناد القول إلى الرسول، اختار أن يعمل بموجب الحديث احتياطا لدينه، وأخذ بجانب احتمال الصدق، مع بقاء الصدق احتماليا، لا مرجح يرجحه، فهو يعمل بالحديث غير حاكم بصحة النسبة، ولذلك كان يقول فى الحديث، إنه ضعيف وإنه مع ضعفه أحب عندى من الرأى.

وأن أحمد كان يبتعد عن الرأى بذلك، وأحيانا يدفعه تجنب الرأى، فى أن يأخذ بفتاوى بعض الفقهاء السابقين الذين عرفوا بالاتباع دون الابتداع، كمالك والشافعى والثورى، وغيرهم من الفقهاء الذين أوتوا حظا كبيرا من علم الآثار، وربما كان يسلك ذلك المسلك إذا اجتهد برأيه، ولم تستقم بين يديه مقدمات تنتج حكما يستريح إليه، فكان يعتمد على اجتهاد علماء الأثر على النحو السابق، وكان ذلك كله احتياطا لدينه، وامتناعا عن أن يقول فيه بغير علم.

١٣٣ ـ وإذا كان أحمد يفضل الأخذ بالأخبار الضعيفة على النحو الذى قررنا، على ألا يفتى برأيه، فأولى ألا يأخذ بالرأى أو القياس فى حال وجود حديث صحيح، وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن أحمد رضى الله عنه لا يقدم القياس على حديث قط، بل على خبر ضعيف، إذا لم يثبت أنه موضوع.

وهنا نجده يلتقى مع شيخه الشافعى، فى أنه لا مجال للرأى مع الحديث بل إنه يسير إلى مدى أوسع من شيخه؛ لأن شيخه لا يعترف بالحديث الضعيف على أى وجه من الاعتراف فلا يأخذ به، ويقدمه على الرأى، وهذا يقدمه على القياس.

وأما أبو حنيفة ومالك فقد ثبت أنهما يقدمان أحيانا القياس على أخبار الآحاد فطريقتهما مباينة تمام التباين لطريقة أحمد وشيخه، ولطريقة أحمد بشكل خاص، وربما عرضنا لذلك ببعض التفصيل عند الكلام فى القياس.

٣ـ فتوى الصحابي

١٣٤ ـ تخرج كل إمام من الأئمة على طائفة من الفتاوى تكونت من دراستها ملكته الفقهية، وأحسن السير على مقتضاها، ونهج مثل مناهجها، فأبو حنيفة درس الفقه العراقى المنسوب لابن مسعود، وبعض المكى، وتخرج بوجه خاص على فقه إبراهيم النخعي؛ حتى لقد تشابهت طرائقهما فى الاستنباط، وتلقى بعد ذلك الفقه على شيخه حماد.

ومالك رضى الله عنه تخرج على فقه الفقهاء السبعة من التابعين، وتلقاه عمن تلقى عليهم، كابن شهاب وربيعة الرأى وغيرهما. وقد أحسن الاستنباط على مثل مناهجهم، إذ قد تكونت ملكته الفقهية على أساس فقههم، والشافعى رضى الله عنه تخرج على ابن عيينة فى الحديث، ثم تخرج على فقه مالك، ووازنه بالفقه العراقى عندما التقى بمحمد بن الحسن، وأحسن الموازنة، وخرج على الناس بدراسة كلية مزج فروعها عقله الكبير الجامع، وكانت تلك الدراسة علم أصول الفقه الذى ضبط موازين الاستنباط، وجمع مقاييس الفقه.

أما أحمد بن حنبل فكانت له مدرسة تجاوز بها الحقب، وعلا إلى عهد الرسول وعهد أصحابه، فتخرج فى الفقه على المجموعة الفقهية التى رويت عن النبى ﷺ فى أقضيته، والأحكام المأثورة عنه ﷺ، ورويت عن أصحابه عليهم السلام فى أقضيتهم وفتاويهم، سواء فى ذلك ما رجعوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اجتهدوا فيه من آراء، فكانت تلك المجموعة التى رواها والتى رحل إلى الأقطار الإسلامية فى سبيل جمعها هى المدرسة الفقهية التى تخرج عليها، وتغذى منها غذاء صالحًا بدا فى استنباطه وتخريجاته الفقهية المختلفة، واستطاع بما تلقاه عن الشافعى من طرائق الاستنباط وضوابطه أن يستخرج من تلك المجموعة ويرتبها، كل مرتبته من القوة، وأن يبنى عليها ويخرج، حتى كان فقهه من مشكاتها كما أشار إلى ذلك ابن القيم فيما نقلناه عنه آنفا عند الكلام فى أصوله.

١٣٥ ـ وليست المجموعة الفقهية المأثورة عن الصحابة قدرًا قليلا لا يخرج فقها، إنما هى قدر كبير جاء فى متنوع الأحداث ومختلف الأقاليم، فكانت جامعًا كبيرا لأحكام جزئية، عالجت أشتاتًا من الحوادث، لأناس تخالفت مشاربهم، وتباينت مسالكهم فى الحياة، فمنها ما عالج أحداثا وقعت فى العراق، ومنها ما عالج ثانية وقعت بمصر أو الشام، ومنها ما عالج أخرى وقعت فى فارس وهكذا، فكانت ألوانًا مختلفة من الغذاء الفكرى، وأشكالا متنوعة من العلاج الاجتماعى.

وكان الصحابة مختلفين فى قدر الفتيا، فمنهم من أكثر من الإفتاء، ومنهم من كان المأثور من فتواه قليلا، وأكثرهم فتوى عمر، وعلى، وعبد الله بن مسعود،

وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت وعائشة رضى الله عنهم أجمعين، ولقد قال ابن حزم فى هؤلاء الصحابة الستة: «ويمكن أن يجمع فتيا كل واحد مجلد ضخم».

ويلى هؤلاء فى الكثرة عشرون: منهم أبو بكر، وعثمان، ومعاذ، وسعد بن أبى وقاص، وطلحة، والزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسلمان الفارسى، وجابر، وأم سلمة، وغيرهم.

والسبب فى كثرة الفتوى من الأولين أن بعضهم امتد به الزمن بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وحدثت أحداث كثيرة، فسئلوا عن أحكامها، فأفتوا بما فهموا من الكتاب، وبما سمعوا من الرسول، أو على ضوء هذين الأصلين الكبيرين، وعمر، وعلى، قد وليا أمر المسلمين فسئلا، فأفتيا، وقد نقل ابن سعد فى طبقاته عن محمد بن عمر الأسلمى أنه قال: وإنما كثرت الفتوى عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، لأنهما وليا فسئلا، وقضيا بين الناس، وكل أصحاب رسول الله ﷺ كانوا أئمة يقتدى بهم، ويحفظ عنهم ويستفتون فيفتون.

١٣٦ ـ تخرج أحمد على تلك المجموعة الفقهية الأثر التى كانت نورًا يهتدى به، وكانت قبسة نبوية من علم الرسول صلوات الله وسلامه عليه، ومن علم أصحابه، فكان يعض عليها بالنواجذ، يرجع إليها فى كل ما يسأل عنه ويستفتى فيه.

ولذلك كانت أقوال الصحابة وفتاويهم حجة عنده، تلى حجية أحاديث الرسول الصحيحة، وتقدم على المرسل من الأحاديث، والضعيف من الأخبار، وقد اتفق العلماء الذين نقلوا فقهه على ذلك، ولم يختلفوا فيه، فكلهم مجمع على أنه كان يأخذ بفتوى الصحابة، ولا يجتهد برأيه ما وجد فى موضوع الفتوى أثرًا منقولا عن صحابى.

١٣٧ ـ وإن فتاوى الصحابة كانت عنده درجتان:

(أولاهما) إذا لم يعرف خلاف بينهم فى تلك الفتوى، أو وجد قول لأحدهم ولم يهده استقراؤه إلى قول آخر.

(وثانيتهما) إذا اختلفوا فيما بينهم، ووجد قولان أو ثلاثة، كما كان فى مسألة ميراث الإخوة الأشقاء، أو لأب مع أبى الأب، فإنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال، فأبو بكر اعتبر أبا الأب كالأب يحجب الإخوة، وزيد اعتبره كأخ بشرط ألا يقل عن الثلث، وعلى اعتبره كالأخ بشرط ألا يقل عن السدس، وهكذا.

أما فى المرتبة الأولى، فإنه يأخذ بقول الصحابى، ولا يسمى ذلك إجماعًا خلافا للحنفية، وقد وافق فى ذلك الشافعى، ومن أمثال ذلك أخذه برأى أنس فى قبوله شهادة العبد، وقد نقل عنه الإمام أحمد أنه قال فى ذلك: «لا أعلم أحدًا رد شهادة العبد» فاعتبره أحمد قولا واحدًا ولا يعلم خلافه.

وأما المرتبة الثانية، فإنه قد اختلف النقل عن أحمد فيها، فقيل إنه يعتبر أقوالهم جميعًا، وتعتبر تلك الأقوال أقوالا له، فيكون فى المسألة عنده قولان، أو ثلاثة هى حسب اختلاف أقوال أولئك، وذلك لأنه يتحرج من أن يقدم برأيه بعض هذه الأقوال على بعض، إذ كلهم من رسول الله ملتمس نورًا وهداية، وهم الذين شاهدوا التنزيل، وعاينوا الرسول، وساعة مع الرسول خير من اجتهاد سنين.

ولقد ذكر ابن القيم رواية أخرى، فقال: «من أصوله (أى أحمد) أنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة» ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين فيه موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول، قال إسحق ابن إبراهيم بن هانئ فى مسائله، قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه فيسأل عن الشىء فيه اختلاف، قال: يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وإذا لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه[1].

ووجهة هذه الرواية واضحة، لأن الكتاب والسنة هما أصل الإسلام ولا يمكن أن تكون الأقوال كلها درجة واحدة فى قربها من النصوص، أو ملاءمتها لموضوع الفتوى، فلابد أن يتخير من بينها قولا يكون أنسب وأوفق للمسألة التى يستفتى فيها أو يكون أقرب إلى النصوص.

وهذه الرواية تتفق مع المنصوص عليه فى رسالة الشافعى رضى الله عنه، فإنه كان يتخير من أقوال الصحابة ما يجده أقرب إلى النصوص كما اختار من أقوال الصحابة فى مسألة ميراث الإخوة مع الجد الصحيح قول زيد ورجحه بالقياس الفقهى، وقرر أنه لولا الأقوال المأثورة لكان يقتضى القياس أن يحجب الإخوة الجد.

وأبو حنيفة يسلك مثل ذلك المسلك فكان يتخير من أقوال الصحابة إن اختلفوا، وكان لا يخرج عن أقوالهم إلى غيرها، ولكنه يأخذ بما شاء، ويدع ما شاء.

١٣٨ ـ وهناك رواية ثالثة عن أحمد، وهى أنه إذا اختلف الصحابة لا يتخير من أول الأمر من بين الأقوال أقربها إلى النصوص، بل يرجح أولا أقوال الخلفاء، وقد روى هذه الرواية أيضًا ابن القيم فى موضع آخر من كتابه أعلام الموقعين، فقد جاء فيه ما نصه:

«إذا قال الصحابى قولا، فإما أن يخالفه صحابى آخر، أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة فى حكم، فهل يكون الشق الذى فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين، فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ٣٥.

الإمام أحمد، والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة فى شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم فى شق: فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبى بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما يختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم [1]».

وترى من هذا أن ابن القيم يذكر رواية ثالثة لأحمد عند اختلاف الصحابة، وهى أنه تقدم الأقوال لأجل أصحابها إذا كانوا الخلفاء الراشدين، فيقدم أقوال الخلفاء على غيرهم ثم يتخير بالقرب من الكتاب والسنة إذا لم تكن قول الخلفاء.

وتقديمه أقوال الخلفاء على هذه الرواية له وجهة؛ لأن قول الخلفاء قد صادف عملا ارتضاه جمهور المسلمين وقبلوه: بل آثروه، لأنه لو كان مخالفًا لكتاب الله وسنة رسوله، أو كان غيره أقرب منها، لقوموا آراء الخليفة ونهوه وله من دينه وقوة عقله وهدايته ما يجعله يستسيغ رأى مخالفه، إن ثبت له أنه أقرب إلى الدين وكتاب الله وسنة رسوله ومصلحة المسلمين، والدارس لحياة الخلفاء الأولين، وخصوصًا أبا بكر وعمر، يرى أن رأيهما كان مزكى فى أكثر الأحوال بموافقة جمهور المؤمنين، فهو رأى يقارب الإجماع، فكان تقديمه له وجهة قوية.

١٣٩ ـ ويظهر أن أحمد رضى الله عنه كان إذا وجد آراء للخلفاء الراشدين أو لبعضهم اختارها دون غيرها، وإن لم يجد اختار أقرب الآراء إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وإن لم يبد له وجه من القرب ترك الأمور وتوقف، أو كان له فى الموضوع قولان، فجاء الذين من بعده فوجدوا هذه الأحوال، وروى بعضهم الفتوى التى اختار فيها قول الخلفاء، وجاء راو آخر فلم يرو إلا واقعة التخير بالقرب من الأصول، وجاء ثالث، فروى واقعة ترك الأقوال جملة، ونسبتها كلها إليه، فكل رواية صادقة لأنها روت واقعة صحيحة. ومن مجموع هذه الروايات، وهذه الوقائع يستبين رأيه، وهو الذى قلنا أنه الذى يظهر لنا، وهو الترجيح أولا بقائل القول، ثم بدليله، ثم ترك الأقوال بعددها.

١٤٠ ـ ومرتبة الأخذ بفتوى الصحابى فى ترتيب الأدلة هي بعد النصوص الثابتة، وهى القرآن والأحاديث الصحيحة، ولقد ادعى بعض العلماء أن أحمد كان إذا وجد فتوى الصحابى لا يلتفت إلى النصوص ولا يتجه إليها، لأن فتوى الصحابى أغنته عن الاستنباط، أى لا يجتهد إلا حيث لا يجد فتوى الصحابى، ولقد رد ذلك الزعم ابن القيم وأثبت أن أحمد كان يقدم النص على فتوى الصحابى رضى الله عنه، وقال:

---

(١) أعلام الموقعين جـ٤ ص ١٠٤.

«كان الإمام أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنا من كان، ولذلك لم يلتفت إلى خلاف عمر رضى الله عنه فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[1]، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر[2]، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن على رضى الله عنهم أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية[3]، ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية فى توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع عن التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس فى الصرف لصحة الحديث بخلافه[4] ولا إلى قوله فى إباحة لحوم الحمر كذلك[5]، وهذا كثير جدًا.

ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه كان يأخذ بالحديث مع وجود فتوى الصحابى، لأنه لم يكن يقدمها على الحديث، وهنا نلاحظ أن فتوى عمر بأن المبتوتة لها النفقة والسكنى أخذها من القرآن الكريم، وهى صريح قوله تعالى فى المطلقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] وقوله تعالى فيهن أيضًا: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧] فإن هذا يشمل المطلقات جميعًا، سواء فيهن المبتوتة ثلاثًا والبائنة بما دون ذلك، والمطلقة طلاقًا رجعيًا، وبذلك العموم استدل عمر رضى الله عنه، ولكن أحمد يجعل السنة دائمًا هى مفسرة القرآن حيث تلاقيا فى موضوع واحد، فيحمل القرآن على بيان السنة، وبذلك تكون الآيات غير شاملة للمبتوتة، ويكون عموم اللفظ القرآنى أريد به الخاص، وفى الآية ما يفهم منه أن المبتوتة بالثلاث لا تدخل، لأنه قال بعد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ [الطلاق: ١] والمبتوتة بالثلاث لا رجاء لها فى العودة، بل وضع الشارع العقبات فى

---

(١) رأى عمر رضى الله عنه أن المعتدة من طلاق، ولو كان ثلاثا لها النفقة، لقوله تعالى فى سورة الطلاق ﴿لينفق ذو سعة من سعته...﴾ وروت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، ولما روت ذلك لعمر. قال: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، فأخذ أحمد بحديث فاطمة وترك فتوى عمر.

(٢) رأى عمر أن التيمم يكون بضربتين إحداهما للوجه والثانية يمسح بها اليدين إلى المرفقين، وروى عمار عن النبى ﷺ أن التيمم يكون بضربة يمسح بها وجهه وكفيه إلى المرفقين. فأخذ أحمد بالحديث ولم يشترط الضربتين، ولم يشترط المسح إلى المرفقين.

(٣) عدة المتوفى عنها زوجها الحامل أبعد الأجلين: الوضع أو أربعة أشهر وعشر، وذلك عند ابن عباس، وعلى، وهذا خلاف الذى روته سبيعة الأسلمية، فإنها ذكرت أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال، فجاءت النبى ﷺ: فاستأذنته أن تنكح. فأذن لها، وبذلك اخذ احمد رضى الله عنه.

(٤) مذهب ابن عباس إنكار الربا فى غير النسيئة، وكان يقول إنما الربا النسيئة، ولكن روى حديث ربا الفضل: الذهب مثل بمثل إلى آخره، وهذا هو مذهب أحمد.

(٥) لنهى النبى ﷺ عن أكلها كما روى فى الصحيحين.

سبيل هذه العودة، ولذلك ردت فاطمة بنت قيس على عمر قائلة: بينى وبينكم كتاب الله، وتلت آيات الله إلى قوله تعالى: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝﴾ [الطلاق: ١] ثم قالت: «فأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟».

فكان الحديث معينًا ذلك المعنى عند أحمد رضى الله عنه، وبذلك يسير أحمد على مقتضى مسلكه، وهو أن السنة مفسرة للقرآن، وهى هنا كذلك، فكان بين يديه تفسيران للقرآن الكريم، تفسير عمر رضى الله عنه، وهو وجوب النفقة للمبتوتة، والثانى تفسير النبى ﷺ، فاختار رضى الله عنه تفسير النبى ﷺ، كما هو شأنه دائمًا.

١٤١ ـ قد بيَّنا فى الكلام السابق أن أحمد رضى الله عنه يأخذ بفتاوى الصحابة ويؤخرها فى الاستدلال عن الحديث الصحيح، ويقدمها على المرسل، والضعيف.

ويجب أن يلاحظ أن المرسل الذى تتقدم عليه فتوى الصحابى هو الذى يرسله التابعى، ومن دونه، أما الذى يرسله الصحابى، كأن يروى أحد الصحابة حديثًا وثبت أن ذلك الصحابى لم يكن مدركا للنبى ﷺ فى الوقت الذى كان قول الرسول فيه أو فعله، فإن ذلك يكون مرسلا من الصحابى، ويفرض لا محالة أنه رواه عن صحابى آخر، وهذا النوع من الإرسال يكون فى قوة الحديث الصحيح المتصل كما اتفق على ذلك علماء الحديث، وعلى ذلك لا تقدم عليه فتوى الصحابى كسائر المرسلات، وتعليل ذلك واضح جدًا، لأن فتوى الصحابى قول للصحابى نفسه تقدم على غيرها لمشاهدته لرسول الله ﷺ وصحبته، ومعاينته التنزيل، فإذا جاء صحابى آخر مثل منزلة الأول من حيث الصحبة، وأسند قولا أو فتوى إلى النبى ﷺ، فإن قول النبى أوثق، وما كان قبول فتوى الصحابى إلا لأنها من السنة أو مقتبسة من السنة، فلا تقدم على السنة التى يكون راويها له مثل منزلة الصحابى المفتى، وهذا منطق حسن قويم.

١٤٢ ـ وإذا كان أحمد رضى الله عنه يعتبر فتوى الصحابى مصدرًا من مصادر الفقه ويأخذ بها، فعلى أى وجه كان مأخذه ؟ أيأخذ بها على أنها من السنة، أم يأخذ بها على أنها اجتهاد من الصحابة، ولكن اجتهادهم أولى بالأخذ من اجتهاده ؟

لقد وجدنا الفقهاء الأربعة ذوى المذاهب المنشورة فى البلاد الإسلامية يأخذون جميعًا بفتوى الصحابى، ولكن يختلفون فى طريق الأخذ، فالشافعى كما يصرح فى الرسالة يأخذ بفتواهم على أنها اجتهاد منهم، واجتهادهم أولى من اجتهاده، ووجدنا مالكا رضى الله عنه يأخذ بفتواهم على أنها من السنة، ويوازن بينها وبين الأخبار المروية، إن تعارض الخبر مع فتوى صحابى بخلاف الشافعى، فإنه لا يلتفت إلى فتوى الصحابى إذا وجد خبرًا عن النبى ﷺ، وكان ذلك من أسباب مخالفته لمالك فى كثير من الفروع، وسمى طريقة مالك من قبيل جعل الفرع أصلا.

واختلف علماء التخريج عن حقيقة نظر أبى حنيفة، فأبو سعيد البراذعى اعتبر الأخذ بفتوى الصحابى من قبيل ترجيح أبى حنيفة اجتهادهم على اجتهاده، وأخذ ذلك من عبارات أبى حنيفة، ومسلكه فى فتوى الصحابى، وأبو الحسن الكرخى اعتبر الأخذ بفتوى الصحابى من قبيل الأخذ بالحديث والسنة، ولذلك لا يأخذ بها إلا فيما لا يدرك بالقياس، كالمواقيت ونحوها مما شأنه النقل فيتبع الصحابى فى هذه الحال على أن قوله نقل لا رأى.

ومن أى القبيلين أحمد بن حنبل ؟ أكان كشيخه الشافعى، أم كان كإمام دار الهجرة مالك ؟ لقد وجدناه يقدم الحديث الصحيح بإطلاق على فتوى الصحابى ولا يوازن بينهما كمالك، كما وجدناه يأخذ بكل فتاوى الصحابة من غير تفرقة بين ما يكون طريقه التوقف، وما يحتمل أن يكون طريقه الاجتهاد، ووجدناه يقدم فتوى الصحابى على الحديث المرسل، والحديث الضعيف على التفسير الذى فسرنا به الضعف عنده.

وعندى أننا لا نستطيع أن نقول أن أحمد كان يعتبر كل فتاوى الصحابة من قبيل النقل، ونستطيع أن نقول إنه كان يأخذ بأقوالهم على أنها المرجع الثانى لفهم الدين والشرع الإسلامى، بعد أقوال النبى ﷺ، لأنهم أقرب إلى الرسول، وقد عاينوا، وشاهدوا، وأثنى الله عليهم، وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، فأقوالهم تقبل، فإن كان طريقها التوقف لا محالة فهى أثر، وإن كان للرأى فيها مجال، فهو رأى مقتبس من هدى النبى ﷺ لصحبتهم له عليه الصلاة والسلام، وتقبلهم هديه، وإدراكهم لمرامى التنزيل، فاتباعهم سنة، وإن لم تكن كل أقوالهم أحاديث، أو فى قوة الأحاديث.

١٤٣ ـ ولقد حرر هذا المعنى ابن القيم: مبينًا أن آراءهم أقرب إلى السنة والكتاب فقال: «إن الصحابى إذا قال قولا، أو حكم بحكم، أو أفتى بفتيا، فله مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به، فيجوز أن يكون سمعه من النبى ﷺ شفاها، أو من صحابى آخر عن رسول الله ﷺ، وإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق رضى الله عنه، والفاروق، وغيرهما من كبار الصحابة إلى ما رووه، فلم يرو عن صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبى ﷺ فى شىء من مشاهده، بل صحبه من حين بعث، بل قبل البعث إلى أن توفى، وكان أعلم الأمة به ﷺ، وبقوله وفعله، وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة، روايتهم قليلة جدًا بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم، وشاهدوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه، لزاد على رواية أبى هريرة أضعافًا مضاعفة، فإنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير، فقول القائل لو كان عند الصحابى فى هذه الواقعة شىء، قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنهم يهابون

الرواية عن رسول الله ﷺ ويعظمونها، ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذى سمعوه من النبى ﷺ مرارًا، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ، فتلك الفتوى التى يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة وجوه:

(أحدها) أن يكون سمعها من النبى ﷺ.

(الثانى) أن يكون سمعها ممن سمعها.

(الثالث) أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خفى علينا.

(الرابع) أن يكون قد اتفق عليه ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتى بها وحده.

(الخامس) أن يكون لكمال علمه باللغة، ولأدلة اللفظ على الوجه الذى انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبى ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله، وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحى، ومشاهدة تأويله بالفعل فيكون فهم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة علينا يجب اتباعها.

(السادس) أن يكون فهم ما لم يروه عن النبى ﷺ وأخطأ فى فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعًا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنًّا غالبًا قويًّا على أن الصواب فى قوله... وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفى العارف هذا الوجه[1].

١٤٤ - والاحتجاج بأقوال الصحابة وفتاويهم مسلك جماهير الفقهاء وقد خالفهم الشيعة، ولكن أيد ابن القيم نظر الجمهور بنحو ستة وأربعين وجها وكلها حجج قوية، ولا نريد أن نطيل فى الموضوع بسردها، فليرجع إليها القارئ[2].

ولقد وجدنا الشوكانى فى كتابه «إرشاد الفحول» يناقض الأئمة الأربعة ويقرر أن أقوال الصحابة ليست حجة فيقول:

والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة نبيًّا إلا محمدًا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمور باتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون التكاليف الشرعية، واتباع الكتاب والسنة، فمن قال، إنه تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقوّل بالغ،

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٢٤٨.

(٢) أعلام الموقعين الجزء المذكور.

فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها، وتصير شرعًا متقررًا تعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإن بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، لكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه. . ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ فى حجية قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد، وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه ﷺ أنه قال: «أصحابى، كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فهذا مما لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الأمر العظيم، والخطب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها، ومشيهم على طريقتها يقتضى أن اقتداء الغير بهم فى العمل بها واتباعها هداية كاملة، لأنه لو قيل لأحدهم: لم قلت كذا ؟ لم فعلت كذا ؟ لم يعجز عن إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم فى بيان ذلك، وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ وآله من قوله: «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر» وما صح عنه من قوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» فاعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدًا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفًا واحدًا، ولا جعل شيئًا من الحجة عليك فى قول غيره كائنًا من كان[1]».

١٤٥ ـ وهكذا نرى الشوكانى يدفعه فرط المغالاة فى الابتعاد عن التقليد، والتشدد فى الاعتماد على الكتاب والسنة إلى رفض الأخذ بفتاوى الصحابة حاسبًا أن ذلك تزيُّدٌ فى الدين، والفقه الإسلامى، لأن الله لم يبعث لهذه الأمة إلا نبيًّا واحدًا.

وما كان الذين أخذوا بأقوال الصحابة وفتاويهم، واقتبسوا منها إلا مستمسكين أشد الاستمساك بأن النبى واحد والسنة واحدة، والكتاب واحد، لكن وجدوا أن هؤلاء الصحابة هم الذين استحفظوا على كتاب الله سبحانه وتعالى، ونقلوا أقوال محمد إلى من بعدهم، فكانوا أعرف الناس بشرعه، وأقربهم إلى هديه، وأقوالهم قبسة نبوية، وليست بدعًا ابتدعوه ولا اختراعًا اخترعوه، ولكنه تلمس للشرع الإسلامى من ينابيعه، وهم أعرف الناس بمصادرها ومواردها، فمن اتبعهم، فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠].

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق فى علم الأصول ص ٢١٠

وإن الذين يأخذون بفتاويهم على أنها من السنة أكثرهم، (وخصوصًا أحمد) يؤخرها عن الأحاديث الصحيحة، ولا يضعها فى مرتبتها، فاتباعهم سنة، حيث لا تصح سنة غير أقوالهم.

ولو أن الشوكانى عندما قال: إن أقوال الصحابة لا يؤخذ بها، ويعتمد الفقيه على الاجتهاد برأيه وبالقياس، لكان كلامه نوع من الانسجام الفكرى، وإن كان فيه غلو أو شطط، ولكن الشوكانى يعد من نفاة القياس أو الاجتهاد بالرأى، وهو الذى يقول فى الرد على مثبتى القياس «إن أنهض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام، فإنها متناهية والحوادث غير متناهية، ويجاب عن ذلك بإخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها، وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة ليلها كنهارها».

وإذا كان المجتهد الباحث لا يجد نصًّا من الكتاب يسعفه، ولا حديثًا يرشده فبأى شىء يفتى، بقول صحابى، أو بقياس ورأى!! اللهم إنه يريد فتح الباب فيؤدى إلى الضيق والمآزق التى لا خروج منها، وبذلك لا يكون كلامه منسجما، وفيه غلو وشطط، وتنكب للجادة فى جملته.

فتوى التابعى

١٤٦ ـ علمنا مسلك أحمد رضى الله عنه فى فتاوى الصحابة، وكيف كان يأخذ بها، إذا لم يعرف مخالف، ويتخير مقيدًا أو مطلقًا، إذا اختلفوا، والآن نريد أن نعرف رأيه فى فتوى التابعى إذا لم يجد نصًا، ولا خبرًا، أيأخذ بها، كما أخذ بفتوى الصحابى، وإن كانت دونها مراتب، أم يجتهد رأيه!

إن جمهور الفقهاء وإن كانوا يصرحون بأنهم لا يأخذون بفتاوى التابعين باعتبارها أصلا يرجع إليه قد يأخذون بفتاوى بعض كبار التابعين، فأبو حنيفة كان يأخذ أحيانًا بقول إبراهيم النخعى من غير أن يعتبر أقوال التابعين أصلا من أصول الاستنباط، بل صرح بأنهم رجال، له أن يجتهد كما اجتهدوا، ومالك رضى الله عنه كان يأخذ أحيانًا بقول سعيد بن المسيب، ويزيد بن أسلم، والقاسم بن محمد بن أبى بكر، والشافعى رضى الله عنه كان يأخذ أحيانًا بقول عطاء.

ويظهر أن هؤلاء كان يستقيم عندهم الدليل المنتج للرأى، ويجدون رأى بعض كبار التابعين المشهود لهم بالفقه والعلم والتقى فيستأنسون به، ويسندون القول إليهم باعتبارهم قد سبقوا به، وإن كان المجتهد قد وصل إليه بمثل دليلهم من غير اتباع لهم، ولا اعتماد مطلق على قولهم.

هذه نظرة الأئمة الثلاثة الذين سبقوا أحمد وتتلمذ لثالثهم، أما أحمد، فإن الروايات قد اختلفت عنه فى الاحتجاج برأيه، فرواية تقول: يحتج به. ورواية تقول:

لا يحتج به، وفقه التابعى كتفسيره، وكأنه عن أحمد روايتان فى فتاوى التابعى إحداهما تعتبرها حـجة يجب الأخذ بها، والثانية لا يلزم الأخـذ بها، وموضع ذلك بلا شك إذا لم يكن فى الموضوع نص ولا فـتوى صحـابى، ولا حديث مرسل، أو غـيره مما يكون حجة عند أحمد بالاتفاق، أمـا عند وجود واحد من هذه الأصول فى الموضوع، فإنه لا يؤخذ بفتوى التابعى من غير اختلاف.

والذين قالوا: إنه حجة من الحنابلة اختلفوا فى تقـديمه على القياس، ففريق قدمه على القياس، لأن القـياس لا يلجأ إليه إلا عند الضـرورة، ولا ضرورة، وفى الموضوع فتـوى تابعى، وفتوى التـابعى المعروف بالفضل والتـقى تعتبـر فى هذه الحال أثرًا سلفيًا فيقدم على الرأى الفـقهى، وفريق قدم القياس عليه، لأنه دليل معـبر لا دليل يعارضه، أما إذا خالفه القياس فقد وجد دليل شرعى مقرر سلك طريقه السلف الصالح وأذن لهم النبى ﷺ فيه، والقياس فى جملتـه حمل على النص، والنص مقدم على قول التابعى، وما فيه حمل عليه يقدم عليها.

١٤٧ ـ ومهـما يكن شأن ذلك الاختـلاف، ومهما تكن الروايات عن أحـمد فى هذا، فإن المشهور عند الحنابلة المقرر عند علمائهـم أن أحمد رضى الله عنه كان فى كثير من الأحيان يباعد الاجتهاد بالرأى تورعًـا، حتى أنه كان إذا لم يجد أثرًا ولو ضعيفًا لم يعرف وضعه أخذ بفتاوى علماء الأثر كفتاوى مالك رضى الله عنه، والثورى وسفيان بن عيينة والأوزاعى وغيـرهم، ومن كان من شأنه كذلك فلابد أنه كان يـقبل فتاوى بعض كبار التابعين كسعيد بن المسيب وغيره من فقهاء المدينة السبعة الذين انتهى إليهم فقه عمر وابن عمر وزيد بن ثابت، ولا يأخذ بهذه الأقوال على أنهـا أصل فقهى، بل بالاحتياط والاستئناس، كما كـان شأنه فى الخبر الضعيف، فقد احتاط، فـأخذ به، وإن لم يعتبره صحيح النسبة ولم يحكم بصدقه، فأخذ به، لأنه أحب إليه من القياس ولأنه أحوط.

٤ ـ الإجماع

١٤٨ ـ وجدنا ابن القيم لم يعد فى أصول الفقه الحنبلى الإجماع، فلم يذكره فى سردها كـما نقلنا، ووجـدنا الرواة ينقلون عنه أنه قال: من ادعى وجـود الإجماع فـهو كـاذب، ونقل عنه أنه قرر أن الإجـمـاع على فرض وجـوده فـلا مطمع فى العلم به، وهكذا كثر المنـقول عنه إما بنفى وجوده مطلقًـا، أو بنفى العلم به، أو بنفى وجوده فى غير الصحابة.

ومن الحق أن نقـرر حقـيقـة رأيه فى الإجـماع من حـيث وجوده، ومن حـيث حجيتـه، ومن حيث مرتبـته فى الاحـتجاج، ولـسنا نخوض فى كلام الأصـوليين فى الإجماع، فإنهم اختلفوا فى مسائله الكليـة والجزئية اختلافا طويلا، وموضع بيانها علم الأصول.

١٤٩ ـ وإذا اتجهنا إلى تعرف حقيقة الإجماع، فإنا نتجه إلى بيان حقيقته التى تلقاها عن شيوخه الذين تصدوا لهذه المسائل، ولا نجد أحدا ممن تلقى عليهم تعرض لمسائل الأصول سوى شيخه الشافعى، فلنعرف حقيقة الإجماع، كما جاءت على لسان الشافعى، وكما جاءت فى كتبه.

يذكر الشافعى حقيقة الإجماع، فيقول فى كتاب إبطال الاستحسان: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم، هذا مجتمع عليه، إلا لما تلقى عالـمًا أبدا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك».

ولا شك أن هذا هو الإجماع الذى حكم أحمد بعدم وجوده، أو استبعد وجوده، أو شدد عند الاستنباط والاحتجاج به فى تحقق وجوده، كما يرجح الحنابلة، وكما هو المعقول فى ذاته، فما كان أحمد ممن يناقشون فى المسائل مناقشة مجردة، بأن يتحرى حقائق الأشياء، ويناقش إمكان ثبوتها، أو عدم إمكانه، وينظر فى ذلك نظرًا مجردًا من غير أن تكون بين يديه فتوى يريد استخراج الحكم فيها، أو ترجيح دليل فيها، فيضطره إلى ذلك النظر، حاجة مست إليه.

ولقد وجدنا الحنابلة يعرفون الإجماع بمثل ذلك التعريف، فوجدنا ابن تيمية يعرفه بقوله: «معنى الإجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثيرًا من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعًا، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح»(١).

١٥٠ ـ والإجماع بهذا المعنى قد تحقق فى أمور دينية فى الإسلام كالإجماع على عدد الصلوات وأوقاتها، والصوم وحدوده، وبعض مفطراته، والديات فى الجملة، وبعض الحدود، والقصاص، وهكذا تجد الصحابة قد أجمعوا على ذلك، وأجمع من بعدهم عليها، حتى صارت هذه المسائل المجمع عليها مما علم من الدين بالضرورة، ولكن الحجية فيها لم تكن الإجماع وحده، بل كانت الحجية النصوص المثبتة، وانعقد الإحماع على صحة هذه النصوص، وسلامة الاستدلال بها، على ما انتهى الأمر إليه.

ولكن وجد من العلماء فى عصر الاجتهاد فى عصر أبى حنيفة ومالك، والأوزاعى، وأبى يوسف، وغيرهما من احتج بقول عامة العلماء، أو بالإجماع فى أمور لم ينعقد فيها إجماع، فوجدنا مثلا أن أبا يوسف فى كتابه «الرد على سير الأوزاعى» يختلف معه فى انعقاد الإجماع فى مسألة السهم للفرسين، وإليك النص كما جاء فى هذا الكتاب:

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ١ ص ٤٠٦.

«قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى الرجل يكون معه فرسان، لا يسهم إلا لواحد، وقال الأوزاعى: يسهم للفرسين، ولا يسهم لأكثر من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة، قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين، إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذًا لا نأخذ به، وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز، وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل هذا عن الجهال، فمن الإمام الذى عمل بهذا، والعالم الذى أخذ به، حتى ننظر، أهو أهل لأن يحمل عنه، مأمون على العلم أم لا ؟ وكيف يقسم للفرسين، ولا يقسم لثلاثة من قبل هذا ؟ وكيف يقسم للفرس المربوط فى منزله لم يقاتل عليه، وإنما قاتل على غيره».

ونرى من هذا كيف كان الأوزاعى يحتج بقول عامة أهل العلم وعمل الأئمة، أى يحتج بالإجماع، وأبو يوسف ينكر ذلك، بل يستنكر هذا المسلك فى الاستدلال، ويرى أن هذه الدعوى لا تستقيم فى الإنتاج العلمى، بل يجب أن يذكر العلماء أو أهل العلم لتعرف حالهم، أهم أهل لأن يؤخذ عنهم، ويحتج بأقوالهم، أو ليسوا بأهل، فالاحتجاج بكلمة الإجماع من غير ذكر المجمعين لا جدوى فيها.

١٥١ ـ والشافعى رحمه الله مع تقريره أن الإجماع حجة يؤخذ بها، إذا احتج عليه بالإجماع أنكر وقوعه فى المسائل التى يتناظر فيها، ويضيق نطاق المسائل التى يقبل فيها الإجماع، بل إنه يكاد يحكم بامتناع وجود الإجماع فى غير الأحكام العامة التى علمت من الدين بالضرورة، فيقول فى كتاب «جماع العلم» لمناظر يحتج بإجماع أهل العلم:

من أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة ؟ قال (أى مناظره): هم من نصبه أهل كل بلد من البلدان، فقيها رضوا قوله، وقبلوا حكمه.

ثم يبين له الشافعى خطأ ذلك النظر، وعدم إمكانه، فيقول:

«ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه من الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى ألا يحل له أن يفتى، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرق أهل كل بلد مع غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى الزنجى ابن خالد، فكان منهم من يقدمه فى الفقه ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب، ثم يتركون بعض قوله، ثم حدث فى زماننا، منهم مالك، كان كثير منهم يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذهبه، ورأيت المغيرة ابن حازم والدراوردى يذهبون مذهبه ورأيت من يذمهم، ورأيت بالكوفة قوما يميلون

إلى قول ابن أبى ليلى يذهبون مذهب أبى يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبى يوسف يذمون مذهب ابن أبى ليلى، وما خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثورى وآخرين إلى قول الحسن بن صالح».

«وبلغنى غير ما وصفت شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء فى العلم على التابعين، وبعض المباينين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعى، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف فى المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان، وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا.

فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف، فسمعت بعض من يفتى منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتى لنقص عقله وجهالته، وما كان يحل لفلان أن يسكت ويفتى آخر من أهل العلم، ورأيت من أهل البلدان من لا يحل له أن يفتى لجهالته، يعنى الذى زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله، ثم وجدت أهل كل بلد كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم، فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحد، وتفقه عام، وكما وصفت رأيهم أو رأى أكثرهم، وبلغنى عمن غاب منهم شبيه بهذا».

وتراه فى هذا يبين مسافة الخلف بين فقهاء البلاد المختلفة فلا يمكن أن ينصب من بينهم فقهاء معترف بهم من الجميع، ومسافة الخلف بين فقهاء البلاد المختلفة فلا يمكن معها أن يجمعوا على فقه واحد عام، أو رأى واحد عام فى مسألة.

ثم ينظر بعد ذلك نظرًا آخر، وهو أصناف العلماء الذين ينعقد بهم الإجماع، هل منهم علماء الكلام أم ليسوا منهم، وهكذا يثير عجاجة قوية فى بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع، حتى يصعب على الناظر، بل على الفقيه أن يميزهم بعلامات واضحة بينة، ولقد اضطر مناظره لذلك أن يسأله (هل من إجماع ؟) فيجيبه الشافعى:

«نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحدًا جهلها، فذلك الإجماع هو الذى لو قلت فيه أجمع الناس لم تجد حولك أحدًا يقول لك: ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق التى يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها، فأما ما ادعيت من الإجماع، حيث أدركت التفرق فى دهرك يحكى عن أهل كل قرن، فانظره أيجوز أن يكون هذا إجماعًا[1]».

ولقد صرح الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث بأن الصحابة والتابعين لم يدع أحد منهم الإجماع إلا فى أصول الفرائض، فيقول:

---

(١) كتاب جماع العلم، الجزء السابع ص٢٥٧.

وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى العلم إلا حينا من الزمان[1].

فنرى من هذا أن الشافعى يرى أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم أو أطلق عليه الناس اسم العالمَ إلا فى جمل الفرائض التى علمت من الدين بالضرورة، ولا يسع أحدًا إنكارها لأنها ركن من أركان الدين وبناؤه، وأما غيرها فلا يصر أحد على دعوى الإجماع فيها، لأنه سرعان ما يتبين له أن قولا قيل لعالم على غير ما يقال.

١٥٢ ـ هذا هو النظر فى الإجماع الذى كان فى العصر الذى عاش فيه أحمد، كثر القول فيه. ادعاه كثيرون فى الحجاج والمناظرة، فكان يسهل على المناظر أن يقول إن عامة أهل العلم، أو إجماع أهل العلم على مثل نظره، ويرد عليه مناظره تلك الدعوى، وهذا النظر، مبينًا خلاف نظره، وينسبه إلى أهل العلم، وهذا الأوزاعى إمام الشام يحسب أن عامة أهل العلم على أن الرجل يسهم له لفرسين، فيرد دعواه أبو يوسف منكرًا الإجماع مستنكرًا الاحتجاج به من غير بيان من هم المجتمعون.

ثم ها هو ذا الشافعى يبين بطريقة استقرائية امتناع إجماع أهل البلدان على رأى أو على الأقل صعوبة ذلك، ثم يقرر أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم إلا فى جمل الفرائض.

جاء أحمد، فوجد تلك الدعاوى وبطلانها، ودرس على شيخه الشافعى ذلك النظر القويم، وقد كان معجبًا بعقله العلمى أيما إعجاب، حتى كان حريصًا على أن يستمع إلى عقله القوى عندما التقى به أول لقاء فى مكة، لذلك نحن نرجح أنه كان يستبعد وجود الإجماع فى غير الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، ولحرصه على ألا يقول على العلماء ما لم يقولوا، أو يدعى ما لا يصح ـ كان إذا احتج بمسألة لم يعرف فيها خلافًا لا يقول إنها من المجمع عليه، بل يقول: لا أعلم فيه مخالفًا، تورعًا عن ادعاء لا تتوافر فيه أسباب الدعوى وإسنادها، ولأنه يعلم أن العلم بالإجماع أمر مستبعد أو لا يمكن فى غير أصول الفرائض على ما قاله الشافعى، أو ما علم من الدين بالضرورة، ولا يسع أحدًا إنكاره.

ولقد ذكر ابن القيم أن أحمد رضى الله عنه كان ينكر دعوى الإجماع من غير حجة، ويحكم بأنه فى ذلك كالشافعى، فيقول فى ذلك:

«قد كذَّب أحمد من ادعى الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت،

---

(١) اختلاف الحديث على هامش الأم ص ١٤٧٩.

وكذلك قال الشافعى أيضًا فى رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبى يقول: ما يدعى فيه الرجل الإجماع فهو كذب، ومن ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه، ولم ينبه إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا فى حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذى أنكره الإمام أحمد والشافعى من دعوى الإجماع».

١٥٣ ـ وترى من هذا أن أحمد وشيخه يسيران على منهاج واحد هو المنهاج الذى سنه الشافعى، ويقرر أن الإجماع حجة لكن لا يقبله ممن يدعيه، ويقدمه على النصوص لمجرد تلك الدعوى، وكلاهما يرى أن المسائل التى لا يعلم فيها خلاف يذكر أنه لا يعلم خلافا، وكون العالم تقع بين يديه مسائل لا يعلم فيها خلافا بين العلماء فى جيل من الأجيال أمر مقرر ثابت، ومن حقه، بل من الواجب عليه أن يقبل هذه المسائل، ولا يقر غيرها، لكيلا يكون غريبا فى تفكيره من علماء جيله أو من علماء جيل سابق له، وهو أفضل من جيله، ولكن إذا وجد حديثا يخالف ذلك أخذ به ولم يلتفت إلى غيره، لأنه إذا كان يأخذ بقول العلماء الذى لا يعلم له مخالفًا من الناس، وله أن يرفضه إذا وجد له مخالفًا من العلماء، فأولى أن يرفضه بل يجب عليه أن يرفضه إذا خالف قول رسول الله ﷺ، لأن قوله هو البيان الذى ليس بعده بيان.

١٥٤ ـ وننتهى من هذا إلى أمرين: (أولهما) أن أحمد رضى الله عنه لا ينفى وجود الإجماع نفيا مطلقا فى كل مسائل العلم، بل ينفيه فى الدعاوى التى كان يدعيها بعض العلماء فى جيله، كما نفاه أبو يوسف فى دعوى الأوزاعى أن رأيه عليه عامة أهل العلم، وكما كان ينفيه الشافعى فى وجه من يناظره، ولا يحتج بالإجماع ليرد الحديث الصحيح.

(ثانيهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يقرر أن هناك مسائل لا يعلم فيها مخالفا وأن مثل هذه المسائل يأخذ بها إذا لم يجد حديثًا فى موضعها، ولا يدعى أن ذلك إجماع كامل، بل يقول إنه لا يعلم مخالفا، وذلك ورع فى الدين، فوق أنه هو المبين على ما وضحنا، فيما نقلنا لك عن الشافعى رضى الله عنه.

١٥٥ ـ وإذا كان أحمد رضى الله عنه لم ينف وجود الإجماع نفيًا مطلقًا، وأنه كان ينفى دعواه فى المسائل الجزئية بعد توافر الدليل عليها، فليس ذلك لإنكار عقلى لوجوده، كما قال النظام وبعض الشيعة، وغيرهم، بل إن أحمد عندما كان يتكلم فى الإجماع ما كان الكلام يتجه به نحو الوجود، بل كان يتجه نحو العلم به،ولذلك كان

يقول: «لا أعلم مخالفًا» وهذا اللفظ كما أنه لا ينفى وجود المخالف كذلك لا يثبت وجود المخالف، فالقضية عنده قضية علم، لا قضية وجود، لأن النظر فى الوجود إمكانا واستحالة نظر عقلى فلسفى، وقد خاض فيه الشافعى بنظراته الاجتماعية الفلسفية، أما أحمد فقد كان ينظر إلى الوقائع والفتاوى فيها من غير نظر فلسفى، ولذلك كان يكتفى من القول فى المسائل التى لا يعلم فيها مخالفًا بذلك فقط، ويكذب من يدعى الإجماع لعدم العلم بالمخالف، ولقد جاء فى كتاب «المدخل فى فقه الإمام أحمد بن حنبل» ما نصه:

«لا يتوهمن متوهم أن الإمام أحمد أنكر الإجماع إنكارًا عقليًّا وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت فى جميع الأقطار وبلغت الأطراف الشاسعة ووقف عليها كل مجتهد، ثم أطبق الجميع على قول واحد، وبلغت أقوالهم كلها مدعى الإجماع عليها، وأنت خبير بأن العادة لا تساعد على هذا، كما يعلمه كل منصف تخلى عن الجمود والتقليد، نعم يمكن أن يعلم هذا فى عصر الصحابة دون ما بعدهم، لقلة المجتهدين يومئذ، وتوافر المحدثين على نقل فتاواهم وآرائهم، فلا تتهمن أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقًا فتفترى عليه»[1].

١٥٦ ـ وترى من هذا الكلام أن أحمد رضى الله عنه لم يكن نظره متجهًا فى رد دعوى الإجماع إلى ذات الوقوع، إنما إلى العلم، والعبارة تشير إلى استبعاد الوقوع فى الجملة، وإن لم يكن ذلك مما يعنى به أحمد رضى الله عنه.

وإذا كان الرد بسبب عدم العلم، فإذا توافرت أسباب العلم، فإنه لا يتأتى الرد والإنكار، ولا يكون ذلك إلا فى عصر الصحابة، لأن العلماء من الصحابة كانوا فى عهد أبى بكر وعمر مقيمين بالمدينة، ولم يتفرقوا فى الأقاليم إلا بعد ذلك، وبذلك كان فى الإمكان أن يجتمعوا على رأى، وأن تتوارث الأجيال اجتماعهم، فقد اتفقوا على جمع القرآن فى المصاحف مثلا، وعلم إجماعهم على ذلك لمن جاء بعدهم، ولذلك جرى بعض العلماء على أن أحمد لا يعتبر إجماعًا إلا إجماع الصحابة؛ وذلك لأن نقله قد توافر، وأسباب العلم ثابتة، وهو لم ينكر دعاوى إجماع من بعد الصحابة إلا لعدم توافر أسباب العلم، إذ تفرق العلماء فى البلاد، وكثروا وصعب التلاقى بينهم، بل صعب إحصاؤهم ومعرفتهم معرفة صحيحة كاملة كما بين الشافعى فى «جماع العلم».

١٥٧ ـ قد قررنا أن أحمد كان يأخذ بقول لا يجد له مخالفًا، ويستمسك به، ويعتبره حجة إذا لم يكن ثمة حديث فى الموضوع، وقلنا أن ذلك من فرط ورعه وتحفظه عن أن يفتى فى الموضوع برأى نفسه فى وقت قد وجد فيه كل الفقهاء الذين يعلم شيئًا عن آرائهم قد قرروا ذلك الرأى، ولم يعرف أن لهم مخالفًا قد قرر غير ما ارتأوا.

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص١٢٣.

وإن كان نفى العلم بالمخالف دالا على شىء، فهو يدل على أن الأكثرين، أو جمهور العلماء على ذلك الرأى، لأنه لو كان نقيضه مثله فى العدد لكان له مثل شهرته، ولظهر وعلم واشتهر بين الناس، ولعلم المخالف.

ولذلك قال بعض العلماء، أن أحمد يرى أن الإجماع ينعقد بقول الأكثر تخريجا لاستدلاله بقول لا يعلم له مخالفًا، إذ إن عدم العلم بالمخالف يدل على كثرة معتنقيه، وهو أخذه باعتباره اتفاقًا.

واعتبار قول الأكثر إجماعا هو قول ابن جرير الطبرى، وأبى بكر الرازى من الحنفية، وأبى الحسين الخياط من المعتزلة، وبعض الحنابلة، وقد خرج الطوفى قول أحمد عليه، على النحو الذى بيناه.

وإذا اعتبرنا ذلك إجماعًا، فإنه يكون حجة عند أحمد كما بينا، ومرتبته دون الحديث الصحيح، وقبل القياس، إذ إن القياس هو أدنى الرتب وأضعفها، ولا يصير أحمد إليه إلا عند الضرورة، وقد يدفعه القياس فى هذه الحالة إلى الشذوذ والغرابة، ولذا لم يصر إليه.

١٥٨ - وينتهى بنا القول بالنسبة لرأى أحمد فى الإجماع إلى أنه له مرتبتان عنده (أولاهما) وهى العليا، إجماع الصحابة، بل إجماع الناس فى أصول الفرائض، وإجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت للنظر عندهم وتبادلوا الرأى فيها، وانتهوا إلى رأى معين، فإن هذا الإجماع يكون حجة، وهو معتمد على سند من الكتاب أو السنة الصحيحة، وهو حجة قوية لا يوجد حديث صحيح يخالفها؛ لأن الصحابة هم رواة أقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته، فلا يمكن أن ينتقد إجماعهم وثمة حديث يخالفه من غير أن يذكروه، ويتبادلوا الرأى فى فهمه وتخريجه، فإن ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم، فهو شاذ قد وجد ما يعارضه، وأحمد كان يرد الخبر إذا وجد فى الباب ما يعارضه.

المرتبة الثانية: أن يعلم رأى ويشتهر، ولا يعلم له مخالف قط، فهذه المرتبة الثانية من الإجماع إن سمينا مثل هذا الوضع إجماعًا، وهذا دون الحديث الصحيح، وفوق القياس، لأنه إذا وجد فقيه مخالف نقض الإجماع فأولى إذا وجد خبر مخالف، وهذا النوع، أو هذه الرتبة كانت فى العصور التى وليت عصر الصحابة.

١٥٩ - ومن الخير أن نسوق بعض مسائل أخذ بها أحمد وغيره باعتبار أنه لم يعرف مخالف فيها، أو لم يخالف إلا الشواذ الذين لا يؤبه بخلافهم، وقد ساق ابن القيم طائفة منها كان القياس فى الجملة أساس الاستنباط فيها فقال:

«ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياسا على الكلاب،

بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤] وقال عز وجل: ﴿وَالذين يرمون الْمُحْصَنَاتِ﴾ فدخل فى ذلك المحصنون، وكذلك قوله فى الإماء: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فدخل فى ذلك العبد قياسًا عند الجمهور إلا من شذ. وأجمعوا على توريث البنتين قياسا على الأختين».

وهذا كله إجماع احترمه أحمد وغيره من الفقهاء، ولم يفكر فى رأى سواه.

١٦٠ ـ ونرى مما سبق أن أحمد لا يخضع للإجماع الذى ينطبق عليه التعريف الذى ابتدأنا به فى بيان حقيقته إلا بما كان يجمع عليه الصحابة من المسائل التى يتبادلون فيها النظر، ويتذاكرون الأحكام القرآنية والنبوية فيها، وينتهون فيه إلى رأى يرتضونه ويعملون به، أو تسير شئون الدولة على مقتضاه، إن كان أمرًا يتصل بشئونها، أما إجماع غيرهم، فلا سبيل إلى علمه.

ولقد أقر بهذه الحقيقة أهل النظر الدقيق من العلماء، كما أشار إليها الشافعى فى مجادلاته.

وقد قال الشوكانى: من أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب، والعكس، فضلا عن العلم بكل واحد بالتفصيل، بكيفية مذهبه، وبما يقوله فى تلك المسألة بعينها: ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه، من علماء الدنيا، فقد أسرف فى الدعوى، وجازف فى القول.

ولقد قرر أبو مسلم الأصفهانى أن العلماء متفقون على اعتبار إجماع الصحابة، وأن الخلاف فى غيره، وقرر أنه غير ممكن العلم به، فقال: «الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، إلا إجماع الصحابة، وحيث كان المجمعون ـ وهم العلماء منهم ـ فى قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية».

هذا نظر أحمد فى الإجماع قد جليناه ووضحناه مع اضطراب النقل عنه. والله أعلم.

٥ ـ القياس

١٦١ ـ القياس فى الفقه الإسلامى إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما فى الوصف الموجب للحكم.

وقد عرفه الشوكانى بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر، بجامع بينهما، ويقول ابن تيمية فى هذا:

«والقياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد. والقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، والأول قياس الطرد، والثانى قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله».

هذه تعريفات ثلاثة ذكرناها، لأنها تكشف عن حقيقة القياس فى الفقه الإسلامى، وهو ضرورى لكل من يتصدى للفتوى، ولا يمكن أن يستغنى عنه فقيه، وهو يستمد قوته من الفطرة الإنسانية، لأنها توجب التساوى فى الحكم عند التماثل فى الأوصاف الموجبة لأن الربط بين الأشياء المتماثلة إن توافرت أسبابها، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها، من أحكام العقل العامة، وإن الاستدلال العقلى فيما تنتجه براهين المنطق، قائم على ربط المماثلة بين الأمور ليتوافر الشرط فى إنتاج المقدمات لنتائجها، فإن هذه المقدمات لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقررة الثابتة وهى أن التماثل يوجب التساوى فى الحكم.

ولقد قال ابن القيم فى هذا المقام: «مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال وغلقت أبوابه».

١٦٢ ـ هذه حقيقة القياس، وإذا كانت أحداث الناس لا تتناهى، فلابد منه فى الفقه الإسلامى على قلة أو على كثرة، وقد هدى إليه القرآن، والحديث النبوى، فالله سبحانه وتعالى يذكر الأحكام، ويشير إلى عللها، أو يصرح بأوصافها المناسبة مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقال فى تحريم الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١﴾ [المائدة: ٩١] وكذلك الأحاديث النبوية فيها تصريح بالأوصاف المناسبة أو العلل، بل فيها تصريح بالحكم بموجب القياس، ومن الأول قوله ﷺ فى النهى عن لحوم الحمر «فيها رجس» ومن الثانى ما يروى أنه جاءه رجل يقول له: إن أبى أدركه الإسلام، وهو شيخ كبير لا يستطيع الرحل، والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه، فقال له النبى ﷺ: أنت أكبر ولده ؟ قال: نعم. قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكان يجزى؟ قال: نعم قال: فحج عنه، وفى هذا الخبر يرى أن النبى ﷺ هدى الرجل بالقياس، فألحق أداء الحج عن أبيه العاجز عن أدائه بأداء دينه، وإذا كان أداء الدين يبرئ ذمته، فكذلك أداء الحج يجزى عنه عند العجز.

١٦٣ ـ ومع هذه الأمور المقررة الثابتة وجدنا فريقًا من العلماء أنكر القياس ونفاه، وفريقًا آخر غالى فيه، وأكثر، فالأول ينفى العلل والمعانى والأوصاف المؤثرة، ويجوز

ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين، ولا يثبت أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لعلل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طردًا وعكسًا، وأنه قد يوجب الشيء ويحرم نظيره من وجه، ويحرم الشيء ويبيح نظيره من وجه، وينهى عن الشيء لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة، وبإزاء هؤلاء الفريق الثاني الذين أفرطوا في القياس وتوسعوا جدًا وجمعوا بين الشيئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع في شبه أو طردًا، ووصف يتخيلونه علة، ويمكن أن يكون وألا يكون، فيجعلونه هو السبب الذي علق الله ورسوله الحكم بالخرص والظن، وهذا الذي أجمع السلف على ذمه[1]».

هذان فريقان اختصما في شأن القياس:

أحدهما غالي في نفيه، حتى جرد الناس من التفكير في شرع الإسلام، وثانيهما غالي في إثباته فتعلق بأوصاف ظنها العلل المؤثرة، فسير الحكم على مقتضاها طردًا عكسيًا، أي نفيًا وإثباتًا، وعمم هذه الأوصاف، وجعلها شاملة ووقفها في موقف المعارضة للنصوص، وبلغت الحال ببعضهم أن وازن بين النص المحفوظ والعلل الملتمسة.

١٦٤ ـ ولقد كان لأحمد المحدث والفقيه موقف حسن، فكان بين ذلك قوامًا، فلم ينف القياس نفيًا باتًا كما فعل الظاهرية الذين حكموا بالنصوص دون سواها، وسهل لهم طريقهم أنهم لم يبتلوا باستفتاء الناس، فلم يقصدوهم، كما قصدوا أبا حنيفة ومالكا، والشافعي، وأحمد، ولم يغال في القياس مغالاة العراقيين الذين خلفوا أبا حنيفة وتلاميذه، فوقفوا العلل المطردة في زعمهم في مقام المعارضة للنصوص وفتاوى الصحابة، أخذ أحمد بالقياس وقرره كما جاء في الروضة لابن قدامة الحنبلي إذ فيها أن أحمد رضي الله عنه قال: «لا يستغني أحد عن القياس» وهي كلمة حق بالنسبة للمفتي الذي يتصدى للإفتاء، فإنه مضطر إليه لا محالة، لأن الناس يجد لهم من الحوادث ما يقتضي قياس غير منصوص على منصوص، ولا يستطيع الفقيه أن يجد لكل حادثة نصًا من الكتاب أو السنة أو فتاوى الصحابة، وما دام لا يجد شيئًا من ذلك فإما ألا يفتي، فيكون الناس في حرج شديد، ولا يعلمون أحكام الدين في أعمالهم، وإما أن يقيس دفعًا للحرج وإجابة لداعي الإرشاد والهداية، ولا يغني التوقف في هذا فتيلا.

وإذا كان أحمد قد نقل عنه أن القياس لا يستغني عنه فقيه فقد ادعى بعض العلماء أنه روى أيضًا عنه ما يجعله في صف الذين نفوا القياس، فقد روى عنه أنه قال: «يجتنب الكلام في الفقه المجمل والقياس» فهذا النص يفيد بنصه، وجوب تجنب الكلام في القياس، وبالتالي عدم الأخذ به، ولكن تأول ذلك النص أبو يعلى القاضي

---

(١) اعلام الموقعين جـ ١ ص ١٧٣.

الحنبلى بأن ذلك إذا كان القياس فى حال النص، فإنه غير معتبر، بل يكون قياسًا فاسدًا، ويكاد الفقهاء يأخذون بذلك على تفاوت فيما بينهم.

والحنابلة جميعًا يقررون أن أحمد بن حنبل كان يأخذ بالقياس، ويؤيدون كلامهم بعبارة وردت عنه، وبالفروع المأثورة عنه، فإنها تومئ بطريقة استنباطها إلى أنه لم يكن من نفاة القياس بل كان من مثبتيه.

١٦٥ ـ أخذ أحمد رضى الله عنه بالقياس، كما نقل عنه أصحابه وتلاميذهم من بعدهم كما نوهنا، وما كان أحمد مبتدعًا، بل كان متبعًا، فإن الصحابة الذين تخرج على فقههم، وإن باعد بينه وبينهم الزمن قد أخذوا بالقياس ونقل عنهم، وكثير من الأحكام التى استنبطوها بنيت عليه، وقد قال ابن القيم: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون فى النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره..»[1].

ولقد قال المزنى صاحب الشافعى فى ذلك: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»[2].

ومع أننا نقرر مع الحنابلة أن أحمد كان يأخذ بالقياس، فإننا نقول: إنه ما كان يميل إلى التوسع فيه، بل كان يأخذ به فقط عند الضرورة، وهو فى ذلك يسلك مسلك الشافعى، كما روى الخلال عنه، فقد جاء فى كتاب الخلال عن أحمد: سألت الشافعى عن القياس، فقال: «إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه» ولأن القياس ما كان يأخذ به إلا للضرورة أى للاضطرار إلى الإفتاء، وليس ثمة نص يسعفه، ولا فتوى صحابى تعينه فإنه لا يتجه إلى القياس، وعنده حديث صحيح، أو فتوى صحابى ثابتة، بل كان أحب إليه أن يفتى بالحديث الضعيف عن أن يقيس ويفتى برأيه.

١٦٦ ـ كان أحمد يجتهد بالقياس، ولذلك كان للقياس فى الفقه الحنبلى مقام، ولعل الحنابلة أعطوه من العناية أكثر مما أعطى أحمد رضى الله عنه، وقد دفعتهم إلى ذلك حاجة الزمان، فإن الناس قد جدت لهم أحداث اضطروا فيها إلى أن يفتوا وأن يقيسوا على فتاوى الصحابة، والأمور المنصوص على حكمها، واضطروا إلى أن يخرجوا على أقوال إمامهم، ولابد لذلك من القياس، فسلكوا طريقه واجتهدوا، واستنبطوا.

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٨٦.

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٧٨.

ولقد كانت الروح العلمية التى دون فيها علم الأصول، وتوسع فيه العلماء من بعد الشافعى دافعة العلماء من مختلف المذاهب لأن يرضوا نهمتهم العقلية بالدراسات العلمية والعناية بالقضايا الكلية، والقواعد العامة للاستنباط، فكتبوا فى طريقة استخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وأسهموا فى وضع ضوابط للاستنباط بالقياس، وغيره من ضروب الاجتهاد بالرأى، كالاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان وغير ذلك.

ولقد وجدنا من الحنابلة لهذا من كتبوا فى الأصول كتابات محكمة رائعة، ومنهم على بن محمد بن عقيل البغدادى المتوفى سنة ٥١٣ هـ، ومنهم أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، ومنهم أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين البغدادى المتوفى سنة٦٩٥ هـ، ومنهم الطوفى - وستتكلم عنه عند الكلام فى نظرية المصالح - ومنهم العالمان الجليلان ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

كتب هؤلاء فى أصول الفقه، وخاضوا فى بيان قواعد هذا العلم، وخصوا القياس بفضل من البيان، وخص ابن تيمية وابن القيم القياس فى الفقه الإسلامى ببيان أوفى، سلكا فيه مسالك السلف الصالح، وخاضا فيه على ضوئهم، وبينوا مرامى الأقيسة التى نقلت فى فروع الإمام أحمد، ووضحا المقاصد التى سيقت لها الأحكام، وعرجوا فى ذلك على مقاصد الشريعة، وغايات الأحكام فيها، وهم فى ذلك يوضحون مناهج الصحابة، والتابعين، والأئمة الأربعة بوجه عام، وأحمد بوجه خاص.

١٦٧ - وإنا نجد أن من الواجب علينا أن نقبض قبضة يسيرة مما كتبه هذان الإمامان تكون قبسًا نستضئ به، ونتعرف تفكير أحمد فى أقيسته، والمرامى العامة للفقه الإسلامى من القياس.

لقد ابتدأ ابن تيمية فى رسالته فى القياس إلى بيان أن الشريعة الإسلامية كلها، ما جاء به النص وما لم يجئ به النص، متفق مع ما توجبه الأقيسة الفقهية السليمة، وبين خطأ ما يجرى على أقلام بعض كتاب الفقه الإسلامى من المتقدمين والمتأخرين من أن هذا موافق للقياس، وذاك مخالف له، وأن من النصوص الشرعية ما يكون مخالفًا للقياس، بل يقرر أن كل النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة تتفق مع القياس.

وهو فى هذا السبيل لا يتقيد بالأوصاف التى تعتبر عللا يعممون حكمها، كما يفعل الحنفية الذين حكموا بطرد المقاييس، بل يسند الأقيسة إلى الحكم والأغراض والمقاصد الشرعية العامة، دون ما سماه الحنفية علة منضبطة، فهو ينظر فى كون الأمر متفقًا مع القياس، أو مختلفًا معه، إلى كونه موافقًا للمقاصد الشرعية أولا، وهى ترجع فى جملتها إلى جلب المصالح ودفع المضار، ويسير فى الأمر مبينا اتفاق كل النصوص الشرعية مع المصلحة، وللعدالة من غير نظر إلى العلل المنضبطة المطردة.

١٦٨ ـ وهو فى هذا السبيل يقسم القياس إلى قسمين: صحيح وفاسد، فيقول: «أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد، فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثانى قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله، فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى غير معارض يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختصر ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفًا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، وليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعًا أنه قياس فاسد، بمعنى أن الصورة التى امتازت عن تلك الصورة التى يظن أنها مثلها ـ بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده[١]».

وترى من هذا أنه يقرر أمرين: «أحدهما» أنه لا شىء من أحكام الشريعة إلا وهو متفق مع الأقيسة الصحيحة التى تحقق التساوى فى الحكم عند وجود التماثل، والاختلاف عند وجوه التفارق، فالأشباه تتشابه فى الأحكام، والنظائر لا تختلف، فما من نص يجىء مخالفا الحكم فى نظائره، فلا معنى لكلمة هذا مخالف للقياس، إذ إنه ليس فى الشريعة ما يصدق عليه هذا الوصف.

ثانيهما ـ أن الأقيسة الفاسدة هى التى تتخالف مع النصوص؛ وذلك لأن القياس الصحيح يتقاضى الفقيه أن يلاحظ أمرين: هما الاتحاد فى الوصف المثبت للحكم، وألا يوجد معارض فى أحد المتشابهين أبعد التشابه بينهما أو يمنع تأثير الوصف المثبت فى الطرف الآخر فلا يكون مثبتًا فى هذا، فلا يكون القياس صحيحًا، وهذه قد تبدو مخالفتها للنصوص الشرعية، وفى هذه الحال لا يكون النص مخالفًا للقياس، بل يكون القياس فاسدا.

١٦٩ ـ ويسير ابن تيمية ومعه تلميذه ابن القيم فى إثبات أن النصوص التى ادعى مخالفتها للقياس هى موافقة للقياس، ويبين أساس هذا التوافق، ويبلغ فى ذلك الغاية.

---

(١) رسالة القياس ص ٢١٧ من الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية.

ولكن قبل أن نضرب الأمثال على ذلك، ونتبين عمق تفكيره فى تخريجها نذكر أساس الخلاف بينه وبين الفقهاء الذين قرروا أن بعض النصوص قد يجيء مخالفًا القياس، وأن الذين أكثروا من هذه العبارة الحنفية، فكثيرًا ما يجرى على أقلامهم عبارة، هذا الحكم جاء على خلاف القياس للنص.

إن الحنفية يقررون أن القياس أساسه العلة المشتركة بين الأصل والفرع، وهى التى تؤثر فى ثبوت الحكم فى الأصل، فيثبت بمقتضاها الحكم فى الفرع، ويفرقون بين العلة والوصف المناسب أو الحكمة، إذ الحكمة أو الوصف الملائم غير المنضبط هى المصلحة التى تتحقق مع غرض الشارع فى إثبات الطلب، أو المنع، وأما العلة فهى الوصف الملائم المنضبط الذى من شأنه أن يكون الحكم أثر الارتباط بينهما، والعلة فى أكثر الأحوال تتلاقى مع الوصف المناسب، بل إن الملاءمة المشتركة بينهما هى التى اقتضت أن يكون ذلك الوصف علة مؤثرة فى ثبوت الحكم، ولكن قد توجد العلة ولا تتحقق الحكمة فيها، ولا يمنع ذلك من كون العلة مؤثرة فى وجود الحكم، ولذلك قالوا: إن العلة مناط الحكم وجودًا وعدمًا، فحيثما وجدت وجد الحكم، وحيثما انتفت انتفى الحكم، أما الحكمة فليس لها هذه القوة.

ولقد قرر الحنفية لهذا أن العلة لها عموم، فهى تثبت الحكم دائمًا كلما تحققت فى أى أمر من الأمور، وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام، ويكون الحمل على النصوص الشرعية، وتعرف الأحكام القياسية، والأحكام التى تجيء مخالفة للقياس، ولكنها موافقة للنصوص، فتقتصر على موضع النص، ولا تكون سائرة على مقتضى القواعد الفقهية، ومع ذلك فإن لها احترامها لمقام النص عليها.

هذا نظر الفقهاء القياسيين الذين جرى على أقلامهم عبارة أن هذا النص مخالف للقياس. أما ابن تيمية وتبعه فى هذا تلميذه ابن القيم، وهو نظر كثيرين من الحنابلة، ولعله هو الذى يتفق مع نظر الإمام أحمد نفسه فى أقيسته، فقد اعتبروا الوصف المؤثر فى الحكم هو الحكمة، أى الوصف المناسب الذى يتفق مع أغراض الشارع العامة، وهى جلب المصالح ودفع المضار، فهم نظروا إلى ذلك الوصف، دون العلة التى قيدها الحنفية بالقيود السابقة.

وما داموا قد نظروا إلى ذلك الوصف الملائم، فلا يمكن أن يوجد نص إسلامى مخالف له، وإذا اعتبرنا الصلة الرابطة بين الأشباه والنظائر هى الحكمة الشرعية، فلا يمكن أن يجيء نص شرعى مخالف لنظائره وإن هذا النظر فيه فائدة، وهى تبين مرامى الشريعة فى أغراضها العامة، وفى كل حكم من الأحكام، وإن بدا للناس أنه غريب، فهى موضحة لأغراض الشريعة فى الجزئيات والكليات معًا.

وإذا كانت هذه فائدة ذلك النظر، فإن نظر الحنفية وأشباههم له فائدة علمية،

وهى ضبط الفقه الإسلامى بقواعد محكمة قوية، وليس فى قولهم إن ذلك النص مخالف للقياس تشويه له، أو نقص لقدره، لأنهم أخذوا به، واعترفوا بتحقق المصلحة فيه؛ ولكنهم سيروا قاعدتهم على اطرادها لتضبط موازين الاستنباط ولتجمع قواعد الأحكام؛ ولكل وجهة هو موليها.

١٧٠ ـ بعد بيان أساس الاختلاف النظرى بين هؤلاء الحنابلة؛ وأئمة القياس الحنفية؛ نتجه إلى تخريجات ابن تيمية فى المسائل التى سماها الحنفية مخالفة للقياس، مع الاعتراف بوجه المصلحة فيها، ولسنا فى سبيل ذلك نحصيها إحصاء، بل نضرب لها الأمثال، ونختار من هذه الأمثال مسائل بعضها كلى وبعضها جزئى فى بيان حكم حديث مثلا قضى الحنابلة به، وخالفهم فى صحته غيرهم، واعتبروه مخالفًا لحديث أقوى منه، وها هى ذى الأمثلة:

(أ) حوالة الحقوق، فقد قرر الفقهاء القياسيون أنها مخالفة للقياس؛ لأنها تمليك الدين قبل وفائه، لغير من عليه الدين، إذ إن مقتضى هذه الحوالة أن يملك شخص دينًا له على آخر، فيستوفيه دون الدائن، ويحل محل الدائن فيه، وذلك لا يجوز فى القياس؛ لأن الدين وصف فى الذمة لا يجرى عليه تمليك، أما تمليكه للمدين فهو إبراء، وفوق ذلك فإن حوالة الحق داخلة فى عموم النهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وقد بين ابن تيمية بطلان القياس، وبطلان انطباق الحديث، فقال:

«وأما الحوالة فمن قال إنها تخالف القياس قال إنها بيع دين بدين، وذلك لا يجوز وذلك غلط من وجهين:

(أحدهما) أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام، ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذى لم يقبض، وهذا كما لو أسلم فى شيء من الذمة؛ وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ.

(الوجه الثانى) أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبى ﷺ الحوالة فى معرض الوفاء، فقال فى الحديث: «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع» فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] أمر المستحق أن يطالب بالمعروف، وأمر المدين أن يؤدى بإحسان، ووفاء الدين ليس هو البيع الخاص، وإن كان فيه شوب المعاوضة، وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب آن الغريم إذا قصد الوفاء صار فى ذمته للمدين

مثله يتقاضى ما عليه بماله، وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء، وقالوا: بل نفس المال الذى قبضه يحصل به الوفاء، ولا حاجة أن نقدر فى ذمة المستوفى دينا؛ وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين وهذا لا حاجة إليه.

وتراه فى هذا يثبت أن حوالة الحق ليست خارجة على القياس، أى لم تجئ شاذة عن حكم النظائر؛ لأنها ليست بيع الكالئ بالكالئ المنهى عنه،ولأنها ليست من قبيل البيع أو التمليك، ولكنها من قبيل استيفاء الحقوق، والتعاون فى استيفائها.

والأقيسة فى المذهب الحنفى لا تتسع لقبول حوالة الحقوق، وإن كان المذهب قد قبل حوالة الدين، ولذلك قرر بعض القانونيين، وبعض رجال الفقه الإسلامى أن حوالة الحقوق لا يقرها المذهب الحنفى، ولكن ذلك المذهب المتسع الأفق الذى امتاز فقهاؤه بالقدرة على المخارج الفقهية إذا ضيقت عليهم الأقيسة أبواب الفتوى قد وجدوا لحوالة الحقوق مخرجًا، وأفتى بعضهم بها، ولذلك جاء فى البدائع جواز حوالة الحقوق، واعتبرها توكيلا بقبض الدين، وهذا نص قوله:

«أما بيع الديون من غير من عليه، والشراء بها من غير من عليه، فينظر: إن أضاف البيع والشراء إلى الدين لم يجز بأن يقول لغيره: بعت منك الدين الذى فى ذمة فلان؛ وذلك لأن ما فى ذمة فلان غير مقدور التسليم فى حقه، والقدرة على التسليم شرط انعقاد العقد على ما مر، بخلاف البيع والشراء بالدين ممن عليه الدين، لأن ما فى ذمته مسلم إليه، وإن لم يضف العقد إلى الدين الذى عليه جاز، ولو اشترى شيئًا بثمن دين، ولم يضف العقد إلى الدين حتى جاز، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذى له عليه جازت الحوالة سواء أكان الدين الذى أحيل به دينا يجوز بيعه قبل القبض، أم لا يجوز كالسلم، ونحوه، وذكر الطحاوى رحمه الله أنه لا تجوز الحوالة بدين لا يجوز بيعه قبل القبض، وهذا غير سديد، لأن هذا توكيل بقبض الدين، فإن المحال له يصير بمنزلة الوكيل للمحيل بقبض دينه من المحتال له والتوكيل بقبض الدين جائز، أى دين كان، ويكون قبض الوكيل كقبض موكله[1].

هذا نص ما فى البدائع، وتراه أقر الحوالة بالحق واعتبرها صحيحة، من الغريب أنه انتهى فيها إلى ضرب من ضروب القياس، وأوجد لها نظيرًا، وهو الوكالة باستيفاء الدين، وهنا يتلاقى الفقيه الحنبلى بالفقيه الحنفى، فى أن الحوالة بالحق من قبيل الاستيفاء لا من قبيل المبادلة؛ وإن كان معنى المبادلة ثابتًا، بل إن كان مقصودًا، كما فى الصورة التى ذكرها صاحب البدائع، وإن اشترط عدم إضافة العقد إلى الدين بيعًا وشراء.

---

(١) البدائع الجزء الخامس ص ١٨٢.

ولا ننسى أن نقول: إن كلا الفقهين المتباعدين زمنًا ومذهبًا ومقامًا التقيا فى النتيجة، ولكنه لم يتوحد مسلكهما فى الوصول إليها، فالكاسانى وصل إليها عن طريق العلة التى يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا، وهى الإنابة.

أما ابن تيمية فقد قصد إلى المقصد الشرعى من أول الأمر، وهو المعاونة على استيفاء الحقوق، وذلك فرق ما بين المنهاجين.

١٧١ ـ (ب) ومن الأمثلة التى ساقها ابن تيمية، وبين فيها غرض الشارع الإسلامى عقود المضاربة والمزارعة، والمساقاة[١] وهذا نص قوله: «وقالوا: المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض، والمعوض، فلما رأوا العمل فى هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا: تخالف القياس وهذا من غلطهم، فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس من غير جنس المعاوضات؛ وإن قيل إنها فيها شوب معاوضة، وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة، وإن كان فيها شوب معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيه شروط البيع الخاص».

وإيضاح هذا العمل الذى يقصد به المال ثلاثة أنواع: (أحدها) أن يكون العمل مقصودًا معلومًا مقدورًا على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة، و(الثانى) أن يكون العمل مقصودًا لكنه مجهول، أو غرر، فهذه الجعالة، وهى عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبدى الآبق فله مائة، فقد يقدر على رده، وقد لا يقدر على رده؛ وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة لكن هى جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا، ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل جزءًا شائعًا، ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول للسرية التى يسرى بها: لك خمس ما تغنمين، أو ربعه، وقد تنازع العلماء فى سلب القاتل هل هو مستحق بالشرع كقول الشافعى، أو بالشرط كقول أبى حنيفة ومالك، على قولين، وهما روايتان عن أحمد، فمن جعله مستحقًا بالشرط جعله من هذا الباب، ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحاب رسول الله ﷺ الذين جُعل لهم قطيع على شفاء سيد الحى، فرقاه بعضهم حتى برئ، فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء، لا على القراءة، ولو استأجر طبيبًا أجرة لازمة على الشفاء لم يجز، لأن الشفاء غير مقدور فقد يشفيه الله، وقد لا يشفيه، وهذا ونحوه مما تجوز الجعالة فيه».

---

(١) المضاربة شركة فى الربح يكون المال من جانب، والعمل من جانب آخر، والمزارعة شركة فى إنتاج الأرض بين صاحب الأرض والعامل، والمساقاة شركة فى الثمر بين صاحب الشجر والعامل.

وأما النوع الثالث، فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المتصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد فى نفس عمل العامل؛ ولهذا لو عمل ما عمل، ولم يربح شيئًا لم يكن له شيء، وإن سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالفعل كان نزاعا لفظيا، بل هذه مشاركة، هذا ينفع بدنه، وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر؛ لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب فى الشركة، وهذا هو الذى نهى عنه رسول الله ﷺ من المزارعة[1]».

ونرى من هذا النظر كيف كان يتجه ابن تيمية إلى المقصد العام، وفقهاء الحنفية إلى العلل الخاصة، فهم اعتبروا المضاربة، والمزارعة، والمساقاة إجارات أجيزت استثناء؛ لأن الأجرة غير معلومة، وهو بنظرته الشاملة لم يعتبرها إجارة، بل اعتبرها اشتراكا ثم وضح مقاصد الشريعة فى العقود التى تجعل المكافأة على نتائجها، والعقود التى يجرى فيها الالتزام، والتعاقد الكامل، والعقود التى يكون الأساس فيها الاشتراك فى الثمرات، والتعاون فى حالة الخسارة لاحتمالها.

١٧٢ ـ (جـ) ومن الأمثلة الشفعة: فقد قرر فقهاء الحنفية أن الشفعة تثبت على خلاف القياس، وأنها أمر استثنائى لأن الأصل ألا ينتقل الملك من صاحبه إلى غيره إلا بطيب نفسه، ورضاه، وفى الشفعة يملك العقار جبرًا عن صاحبه وهو المشترى إذ بمقتضى البيع صار هو المالك، ومع ذلك ينزع ملكه جبرًا عنه.

ومن جهة أخرى نرى فى تقرير الشفعة إضرارًا بالمالك الأصلى، وهو البائع، لأنه إذا علم الراغبون فى الشراء أنهم إن اشتروا نزع ملكهم منهم لا يقدمون على الشراء، فإذا كان المالك مضطرًا للبيع كان بين حالين: إما احتمال الضرر النازل به الذى يضطره للبيع، وذلك أذى لا ريب فيه، وإما الترغيب فى البيع الذى أعرض الناس عنه ـ بعرضه بثمن بخس فإنه غبن فاحش؛ ولكنه قد اضطر إليه.

هذا ما قرره الحنفية، وقرر ابن القيم أن الشفعة مشروعيتها على مقتضى القياس وأصول الشريعة، فقال: من محاسن الشريعة وعدلها قيامها بمصالح العباد، وورودها بالشفعة، ولا يليق بها غير ذلك، فإن حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن، فإن لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله، وإن أمكن رفعه بالتزام ضرر دونه رفعه به، ولما كانت الشركة منشأ الضرر، فى الغالب ـ فإن الخلطاء يكثر فيهم بغى بعضهم على بعض ـ شرع الله سبحانه وتعالى رفع هذا الضرر بالقسمة تارة، وانفراد كل من الشريكين بنصيبه، وبالشفعة تارة أخرى، وانفراد أحد الشريكين بالجملة، إذا لم يكن على الآخر ضرر فى ذلك؛ فإذا أراد بيع نصيبه وأخذ عوض كان شريكه أحق بها من الأجنبى، وهو يصل إلى غرضه من العوض من أيهما كان، فكان الشريك

---

(١) رسالة القياس من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٢٠.

أحق بدفع العوض من الأجنبى، ويزول عنه ضرر الشركة ولا يتضرر البائع، لأنه يصل إلى حقه من الثمن، وكان هذا من أعظم العدل، وأحسن الأحكام المطابقة للعقول والفطرة ومصالح العباد.

ويقول فى قول الفقهاء أن الأصل ألا يخرج المال من يد صاحبه إلا بطيب نفسه: إنما كان الأصل عدم انتزاع ملك الإنسان منه إلا برضاه، لما فيه من الظلم له، والإضرار به، فأما ما لا يتضمن ظلمًا، ولا إضرارًا، بل فيه مصلحة بإعطائه الثمن فلشريكه دفع ضرر الشركة عنه، فليس الأصل عدمه، بل هو مقتضى أصول الشريعة فإن أصول الشريعة توجب المعاوضة للحاجة والمصلحة الراجحة، وإن لم يرض صاحب المال، وترك معاوضته لشريكه مع كونه قاصدًا للبيع ظلم منه، وإضرار لشريكه؛ فلا يمكنه الشارع منه؛ بل من تأمل مصادر الشريعة ومواردها تبين له أن الشارع لا يمكن هذا الشريك من نقل نصيبه إلى غير شريكه، وأن يلحق به من الضرر مثل ما كان عليه أو أزيد منه، مع أنه لا مصلحة له فى ذلك[1]».

وترى من هذا المثال أن ابن القيم فى تعليله، وفى توجهه إلى الأقيسة يتجه إلى المقاصد العامة للشريعة من أن الضرر يزال، وأنه مقدم فى الاعتبار، ولا يلتفت إلى غير ذلك، إلا إذا كان هناك تفويت مصلحة يترتب عليه ضرر أشد، وهكذا.

١٧٣ ـ ومن الأمثلة السلم: فقد قرر الحنفية أنه عقد استثنائى ثبت على خلاف القياس، لأنه بيع المعدوم أو بيع ما ليس عند البائع، وهو بهذا داخل فى عموم نهى النبى ﷺ فى قوله: «لا تبع ما ليس عندك» ولكن يقرر ابن القيم أنه بيع قياسى جار على أصل الشريعة فى البيوع، والتعاقد بوجه عام، لأنه بيع مضمون فى الذمة مقدور على تسليمه غالبًا كالمعاوضة على المنافع فى الإجارة؛ وكالتزام الثمن فى البيوع المطلقة، وأخطأ القياسيون فى قياسهم بيع السلم على بيع المعدوم، أو بيع ما ليس عنده، لأن بيع العين المعدومة، بيع ما لا وجود له ولا يقدر على تسليمه، وبيع الإنسان عينًا معينة لا يملكها؛ بل هى ملك لغيره الالتزام فيها منصب على شىء معين ليس مضمون التسليم، بخلاف السلم فإن الالتزام فيه بموصوف، وهو ثابت فى الذمة، وتسليم جنس مبين النوع والصفة مقدور التسليم غالبًا، وإن الالتزام بأداء شىء يعرف بجنسه، ونوعه، ووصفه، وقدره، وثبت ذلك فى الذمة هو من قبيل الديون فهو كالثمن، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمة، وبين الآخر ؟ إن الأولى إذن أن يقاس المسلم فيه على الثمن فى البيوع المطلقة، وعلى الديون بشكل عام، وهذا محض القياس والمصلحة، ولقد فهم ابن عباس حل عقد السلم من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى

---

(١) القياس فى الفقه الإسلامى ص ١٨٢ وما يليها.

أجل مسمى فاكتبوه ﴾ ، وقال فى ذلك: أشهد أن السلف[1] المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله تعالى، وقرأ هذه الآية[2].

١٧٤ ـ ومن الأمثلة التى اعتبر الحنفية بعض الأخبار فيها مخالفًا للقياس، أو الأحكام، المسائل الداخلة فى عموم حديث آخر الذى فيه أن النبى ﷺ قال: «إن الرهن مركوب ومحلوب، وعلى الذى يركب ويحلب النفقة» فقد قرر الحنفية أن هذا الخبر لا يتفق مع القياس، ومع المقرر الثابت، وهو أن الرهن لا ينقل الملكية، ومئونة الملك على المالك، ومنافع المملوك على المالك، والحديث يجعل المنفعة عائدة على المرتهن، والنفقة عليه، وهذا غير المقرر فى أحكام الملكية، ولأن المنفعة قد تكون أكثر من النفقة، وذلك يكون ربا، إذ كل قرض جر نفعًا فهو ربا، ولذلك كان الخبر مخالفًا للقياس، وللمشهور المقرر من الأحاديث والأحكام.

ولكن ابن تيمية يثبت أنه موافق القياس من جهة أن الرهن إذا كان حيوانًا فملكيته لصاحبه المدين؛ وللمرتهن فيه حق الاحتباس للاستيثاق من الاستيفاء، فهو باق فى يده، وإذا كان فى يده فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته، وأصابه الضر، فإذا استوفى المرتهن هذه المنفعة، وعوض عنها بالنفقة، وكانت بدلها، فإن فى هذا جمعًا بين المصلحتين وبين الحقين، فإن منفعته حق لصاحبه، والنفقة واجبة عليه، فإذا استوفى المرتهن حقه، وأدى عنه واجبه، فقد وهب ماله من حق بما عليه من واجب، ومن جهة أخرى فإن المرتهن بإنفاقه عليه، قد أدى ما وجب على غيره، فكان دينا عليه والمنفعة تصلح أن تكون بدلا عما أدى من دين؛ فأخذها خير من أن تذهب على صاحبها وتبطل[3].

هذا فحوى ما قاله ابن تيمية، وعندى أن الحنفية كانوا فى هذه القضية أقيس من ابن تيمية، وإن كانوا قد أفرطوا فى تضعيف الحديث، أما وجه كونهم أقيس فلأن المنفعة تصلح بدلا للدين، إذا كان ثمة تراض على هذه البدلية، وإذا كانت تساوى فى قيمتها النفقة التى أنفقت، فإن كانت بالرضا ومساوية للنفقة فلا مجال للشك فى الحل، والقياس الذى يمنع ذلك مضيق من غير مستند من الشرع، فلا يلتفت إليه، ولكن إن كانت بغير رضا ولا قضاء، فهو أكل لمال غيره من غير حكم عادل رافع للظلم، ومن غير رضا مقرر مثبت، وإن كانت المنفعة أكثر من النفقة فإن الزيادة ربا لا يحلها الرضا، فكيف إن لم يكن ذلك التراضى، ولو أننا تساهلنا فى مسألة الرضا، وقلنا إن الإنفاق

---

(١) السلف والسلم هما مترادفان يطلقان على عقد يعرفه الشرعيون بأنه بيع آجل معرف بالجنس والنوع والقدر والصفة بعاجل؛ أى يكون المبيع على النحو السابق؛ مؤجلا والثمن معجلا.

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٥٠.

(٣) رسالة القياس ص ٢٥٩.

دين مثبت للمرتهن، وله أن يستوفيه مما يقع تحت يده من مال المدين فذلك يكون إن كان من جنس حقه والمنفعة ليست من جنس ذلك الحق، ما يقوله ابن تيمية من أن المرتهن إن لم يستوف المنفعة تذهب هدرًا لا يستقيم فيه قوله، لأن على المرتهن أن يمكن الراهن من استيفاء المنفعة بطريقة تجمع بين يد المرتهن وحق المالك بأن تؤجر، وهى تحت يد المرتهن أو نحو ذلك من طرق الاستغلال التى لا تضيع المنفعة، ولا تذهب بحق الاستيثاق من الاستيفاء.

١٧٥ ـ ومن الأمثلة التى ساقها ابن تيمية مخالفا الحنفية فى أنها مخالفة للقياس حديث المصراة[١]، وهو قوله ﷺ: «لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مصراة، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر» فقد قال فيه أنه حديث صحيح، قال الحنفية أنه يخالف المقرر من الأحاديث المشهورة، والقياس الصحيح، لأنه رد للمبيع من غير عيب، إذ إن جمع اللبن فى الضرع لا يعد عيبا، ولم يشترط وصفا معينا، وتخلف الوصف، فيرد لفوات وصف مرغوب فيه، ولأن الخراج بالضمان، واللبن الذى حلب كان فى ملك المشترى. وإن هلكت فى ذلك الوقت كان عليه هلاكها، وعليه نفقاتها، وما كان كذلك لا يضمن، والخبر يضمنه، ولأن الضمان يكون بمثل العين المستهلكة إن كانت مثلية، واللبن مثلى فيضمن بمثله، وإذا اعتبرناه قيميا، فالقيمى يضمن بقدر قيمته من النقد، والخبر لم يضمنه لا بالمثل، ولا بالقيمة النقدية، ولأن تقدير العوض بالصاع من التمر لا أساس له من التقديرات، إذ إنه لا تعلم مالية ما أخذ حتى يعوض بقدره ولو من التمر، فتقدير العوض تقديرا شرعيا بذلك فى أمر مالى ـ وليس من العبادات ـ غريب عن الأصول العامة للشرع الإسلامى، كما كان الخبر غريبًا عن الأصول الخاصة.

وابن تيمية يعتبر الخبر متفقًا مع الأصول، ويرجح قول الشافعية والحنابلة الذين أخذوا به، ويرد الوجوه السالفة بأن سبب الرد قائم، لأنه تدليس، إذ إن إظهار المبيع بصفات ليست حقيقية يعد كذكر وصف، ثم تخلف ذلك الوصف، وإنه إذا ذكر الوصف وتخلف فإن له الرد لفوات ذلك الوصف، وكذلك هنا، وفوق ذلك فكل تدليس يجيز الفسخ كما أثبت النبى ﷺ للركبان إذا تلقوا، واشترى منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر ـ الخيار فى الفسخ.

وأما الخراج بالضمان فهو خبر قوى يستدل بمثله، ولكن حديث المصراة أقوى فى نظر أحمد والشافعى ومن يتبعهما، والخراج اسم للغلة فيقتصر عليها، واللبن نماء لا غلة، وكان موجودًا وقت العقد، فهو جزء من المبيع، فافترق موضوع الحديثين، ولم يجعل الصاع عوضًا عن اللبن الحادث بعد العقد، بل عن اللبن الذى كان وقت العقد؛

(١) التصرية جمع اللبن فى ضرع الحيوان.

وأما تولى الشارع التـقدير فلأن اللبن الموجود وقت العقـد اختلط بغيره، فتعـذر التقدير الحقيقى، فتولى التقدير التقريبى حسمًا لمادة الخلاف.

وأما اعتبار العـوض من غير جنس التمر فلكى يكون بيعًا ومـعاوضة؛ لا تضمينًا بالمثل حتى لا يكون ذلك أزيد أو أكثر، فتعتـبر الزيادة ربا، فكانت المعاوضة بغير الجنس ليكون تفاديًا من الربا الذى يكون عند التفاوت.

واختير ذات التمر، لأن طعام الـعرب الذى كان يغلب عليهم اللبن والتمر، فكان التعويض من جنس ما يجرى الغذاء الغـالب، أى أن المشترى فوت على البائع قدرًا من الغـذاء، فيـعوض بغـذاء ثان هو صنو ذلك الغذاء، ولذلك قـرر ابن تيـميـة أن موارد الاجتهاد أن يضمن من يرد المصراة مقدارًا من قوت البلد يساوى الصاع من التمر إذا كان قوت البلد غير اللبن أو التمر.

وترى من هذا أن ابن تيمية بـدأ قياسًا متسع الأفق لا يقتـصر فى دفاعه على باب واحد من أبواب المشاكلة والمشابهة، بل يوسع طرائق التشبيه، وتعدد الأوصاف، ويسعفه فى ذلك عقل أريب دارس بخواص الأشياء، ولمعانى الأحكام، ولمرامى الشرائع.

١٧٦ ـ هذه أمثـلة سقناها، وهى تريك صـورة دقيـقة لانتفـاع الحنابلة بالقـياس الفقهى، وإذا كان العراقيون كأبى حنيفـة وغيره، ومن قاربه فى الاجتهاد بالرأى من غير العراقيين قد أحسنوا وأجادوا وفرعوا وشعبوا مسالك الاجتهاد، فتلاميذ أحمد ابن حنبل ومن خلفهم من الحنابلة قد استفادوا هذه الفائدة من القياس وكان قياسهم أحكَم، لأنهم كانوا يوائمـون من الأقيسـة، وما أوتوه من علم واسع شـامل بالسنة وفتاوى الصـحابة وأقضيتهـم وطرائق استنباطهم، فهو قياس يستـقى من ينابيع الأثر، ويشاكل تمام المشاكلة اجتهاد السلف، إذ كان اجتهاد السلف هو المشكاة لهم.

وقد وجدنا من الحنابلة فى الأقيسة الأخرى أمرين زادوهما فى الأقيسة الفقهية:

(أولهما) أنهم نظروا فى الأحاديث التى زعم الحنفية وغيرهم أنها ليست متفقة مع القياس، وأنهـا استثناء يؤخذ بها إن لم يوجد مـا يعارضها، وبينوا اتفاقهـا مع القياس، فذكروا فى تفكير دقيق محكم موافقتهـا للقياس واتفاقها مع أصول الشرع، وعدم بعدها عن مراميه وغاياته.

(ثانيهما) أنهم نظروا فى الأوصاف المشتـركة بين الفرع والأصل فى أقيستهم نظرة جامعة كلية، فاتجـهوا إلى المقاصد الشرعية السامية التى تتجـه إلى إيجاد جماعة فاضلة تقوم على رعاية المصالح ودفع الأضرار فى حياة دينية، وخلقية تستمد النور من السماء.

وترى من هذا أن هؤلاء الأثريين قد أفـاد عملهم فى القيـاس الفقهى اتسـاعًا فى أبوابه، وسموًا فى غاياتـه، ونموًا فى طرائقه، كما استفادت الآثار منهـم مدافعين يبينون

غاياتهم ومقاصدها، واتفاقها مع ما تنتجه المقاييس العقلية السليمة، وأفاد الاستنباط الفقهى عمومًا، فاستبان الشرع الإسلامى متجانسًا غير متنافر، فالأشباه والنظائر لها أحكام متشابهة، والأشياء المختلفة الأوصاف لها أحكام كاختلافها.

٦ - الاستصحاب

١٧٧ - هذا أصل فقهى، قد أجمع الأئمة الأربعة ومن تبعهم على الأخذ به، ولكنهم اختلفوا فى مقدار الأخذ، فأقلهم أخذًا به الحنفية، وأكثرهم أخذا به الحنابلة ثم الشافعية، وبين الفريقين المالكية، ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة بالاستصحاب كان تابعًا لمقدار الأدلة التى توسعوا فيها، فالذين توسعوا فى القياس والاستحسان، واعتبروا العرف دليلا من أدلة الشرع يؤخذ به حيث لا نص، قلّت عندهم مقادير المسائل التى أخذوا فيها بالاستصحاب،وكذلك كان الحنفية، وقاربهم المالكية، لأنهم أيضًا وسعوا باب الاستنباط بالمصالح المرسلة، فكان ذلك سببًا فى قلة المسائل التى اعتمدوا فيها على هذا الأصل.

أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس أمرًا لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، فإنهم وسعوا طرائق الاستنباط بذلك الأصل وكان الشيعة أكثر أخذًا من الفريقين.

١٧٨ - والآن نتجه إلى بيان حقيقته، وقد بين معناه الشوكانى فى إرشاد الفحول، فقال: «معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى، فالأصل بقاؤه فى الزمن الحاضر والمستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال الحكم الفلانى كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى، لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء».

وعرفه ابن القيم بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتًا، ونفى ما كان منفيًّا، أى بقاء الحكم القائم نفيًا وإثباتًا حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابى، بل تستمر لعدم وجود دليل مغير، ومثال ذلك لمثبت الملكية فى عين بدليل يدل على حدوث شرائها، فإنها تستمر بدليل هذا الشراء، حتى يوجد دليل يفيد نقل الملكية إلى غيره ولا يكفى احتمال البيع لزوالها، بل لابد من قيام دليل عليه، وكمن علمت حياته فى زمن معين، فإنه يغلب على الظن وجوده فى الحاضر والمستقبل، حتى يقوم الدليل على غيره، فيحكم باستمرار حياته حتى يوجد ما يثبت الوفاة، فالمفقود يحكم بحياته، حتى يوجد ما يدل على وفاته، أو توجد الأمارات التى يغلب على الظن معها بأنه توفى، ويحكم بالوفاة بناء عليها، ويكون الحكم بالوفاة هو الذى منع استصحاب الحال من بعده، إذ كان مغيرًا لها، أو مزيلا لوجودها.

وإذا كانت غلبة الظن باستمرار الحال موجبة لاستمرار حكمها، فإن ذلك لا يعتبر دليلا قويا للاستنباط، ولذلك إذا عارضه أضعف أدلة الاستنباط الأخرى قدم عليه، ولذلك قال فيه الخوارزمي: «هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة، ثم فى الإجماع، ثم فى القياس فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد فى ثبوته، فالأصل عدم بقائه»[1].

وعلى ذلك إذا كان الأصل فى شىء هو الإباحة، فإنها تستمر، حتى يقوم دليل على الحظر، وإذا كان الأصل فى شىء الحظر فإنه يستمر الحظر حتى يقوم دليل على الإباحة، وإذا كان الأصل فى أمر الوجوب استمر الوجوب، حتى يقوم دليل على عدمه، فإذا كان الأصل فى العقود والشروط وجوب الوفاء بها أخذًا من عموم النصوص الموجبة لها، فإن ذلك الوفاء ثابت لكل عقد وشرط، مهما يكن، حتى يقوم الدليل على وجوب الوفاء، وإذا كان الأصل فى المصالح والمنافع الإباحة فإن كل أمر فيه منفعة يصح تناولها، حتى يقوم الدليل على حظرها، وهكذا كان ذلك الأصل فى الاستنباط موسعًا فى المذهب الحنبلى، وإن كان ذلك المذهب أثريًا نقليًا، يعتمد على اتباع السلف ويشدد فى هذا الاتباع، لأنه إن كان يشدد فى قبول الدليل المثبت من حيث موافقته للآثار، فهو يشدد أيضًا فى قبول الدليل المغير للأحوال الذى يبطل الاستصحاب، وعلى ذلك كثير من أحكام الاستصحاب، ولهذا كان ذلك المذهب الكريم من أقل المذاهب تقييدًا وأوسعها إطلاقا، وسنبين عند الكلام فى العقود والشروط أنه أكثر المذاهب الإسلامية إطلاقًا لحرية التعاقد، ولعله المذهب الوحيد الذى يقرر أن آثار العقود من عمل المتعاقدين، وأن الشروط مقاطع الحقوق.

١٧٩ ـ والحكم الذى يثبت باستمرار الحال، أو على التحقيق يستمر باستمرار الحال، له جانبان: جانب إيجابى مثبت، وجانب سلبى مثبت، ولعل أوضح مثل نقرر له هذين الجانبين هو حال المفقود قبل الحكم بوفاته: فإن الحال التى كانت ثابتة هى الحياة فيفرض استمرارها، وتستمر معها الأحكام، وهى ذات جانبين.

أحدهما : اكتساب الحقوق التى تثبت للحى قبل غيره، كميراثه من غيره، وانتقال ملك الغير إليه بمثل الوصية والميراث، فإن هذا جانب إيجابى يجلب حقوقًا جديدة، وهناك جانب سلبى وهو الثانى، وهو أن ملكيته للأمور الثابتة ملكيتها قبل الفقد، ومنع غيره منها، لفرض استمرار حياته، ويسمى ذلك الحق سلبيًا؛ لأن قصاراه منع الغير من امتلاكه.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٨.

ولقد قرر الحنفية أن استصحــاب الحال لا يمكن أن يثبت به إلا الحقوق السلبية أى يمنع انتقال ملكية مال المفقود لغيره، بل تســتمر هذه الملكية على ذمته، لقاء ذمته، وقال الحنابلة والشافعية: إن استصــحاب الحال يثبت الحقين الإيجابى والسلبى، ما دام لم يقم دليل مانع لاســتمرارها، وعلى ذلك يرث المفــقود من غيره، وتثــبت له الوصايا، وينال استحقــاقه فى الأوقاف، وتثبت له الغلات التى حدثت وقت فــقده، ولذلك يقولون أن الاستصحاب يصلح دليلا للإثبات والدفع، وأما الحنفية فيقولون إنه يصلح للدفع فقط.

١٨٠ ـ ولقد قرر ابن القيم معنى قول الحنفــية إن الاستصحاب يصلح للدفع دون الإثبات بقوله: مــعنى ذلك أنه لا يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحــال لإبقاء الأمر على ما كان، إنما هو مــستند إلى موجب الحكم، لا إلى عدم المغير، فــإذا لم نجد دليلا نافيًا، ولا مــثبتًا أمكننا ألا نثبت الحكــم، ولا ننفيه، بل ندفع بالاستصــحاب دعوى من أثبته، فــيكون حال المستمــسك بالاستصحــاب كحال المعتــرض مع المستــدل، فهو يمنع الدلالة حيث يثبــتها؛ إلا أنه يقيم دليــلا على نفى ما ادعاه، وهذا غيــر حال المعارض، فالمعارض لون، والمعــترض لون، فالمعترض يمنع دلالة الدلــيل، والمعارض يسلم دلالته؛ ويقيم دليلا على نقيضه[1].

وهذا الكلام يتلاقى مع ما قررناه من أن الحنفية يقررون الأخذ بالجانب السلبى من دلالة الاستــصحــاب دون الجانب الإيجــابى،إذ إن مؤداه أن المستــمسك بالاســتصــحاب يستمــسك بالأصل الذى كان ثابتًا، الذى لم يقم دليل على تغــييره، فهــو لا يقيم دليلا على صحة ما يدل عليه يثبت به حقوقًا إيجابية، ويعارض دعوى تنافيها، ولكن يعترض به على مدعى التغيير من غير أن يعارض الدعوى بدليل إيجابى مناهض، ولذلك كانت حاله حــال المعترض على الدلــيل، وما يطالب بالدليل عليــها، ومتى قــام الدليل سقط الاعتراض، ولــيست حال المعارض الذى يكون مــعه الدليل، بحيث لا تسقط المــعارضة بمجرد قيام الدليل على الأمر، بل عند قيام الدليل، يكون ثمة دليلان متعارضان، فيوازن بينهما.

١٨١ ـ والمصادر الإســلامية الثــابتة التى نقلها السلــف الصالح،وتلقوها بالقــبول تثبت ذلك الأصل،ولنضرب لذلك بعض الأمثلة فى المقررات فى المذهب الحنبلى.

(أ) قد قــرر الحنابلة آخذين من الآثار أن الصيــد إذا غرق فى الماء قبل الاستــيلاء عليه لا يؤكل، ولو وجدت آثار السهام فيــه؛ لأنه لا يدرى أقتل غرقًا فلا يحل، أم قتل بالسهم الذى سمى عليه عند إرساله فيحل، ولــما كان الأصل فى الذبائح التحريم حتى يثبت الحــل بالذبح المسمى عنده، أو بالصــيد الذى يســمى عند إرساله إليه، ولــم يثبت دليل الحل بيقين فتبقى القضية على أصل التحريم.

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٩٤ و ٢٩٥، ١٦١.

(ب) لقد قرر الحنـابلة أيضًا فى الماء أنه طاهر مطهر، فيـبقى على ذلك الأصل، حتى يـقوم دليل على انتـقاله من هذه الحـال إلى حال أخـرى تغير الحكـم، فلا تزول الطهارة إلا بقيام دليل النجاسة من تغير فى اللون والرائحة مثلا أو رؤية النجس يخالطه.

(جـ) إذا توضأ شخص فإنه يكون متطهـرًا، ويستمر على وضوئه، وله أن يصلى ما دام لم يعلم يقينًا أو يغلـبه ظن أنه حدث منه ما نقض ذلك الوضوء فإذا مـضت فترة على وضوئه، ولم يعلم أو يـظن شيئًا من ذلك، ولكنـه حدث عنده شك فى الناقض، فإنه يستمر طاهرًا، وله أن يصلى مع ذلك الشك؛ لأن الأصل بـقاء الحال الثابتة، حتى يقوم دليل على نقيضها، ولم يقم ذلك الدليل.

(د) إذا حدث زواج بين رجل ومن يظهر أنها أجنبية عنه، فإن العاقدين يتعاشران على ظاهر الحل، فإذا أخبرتهما امرأة أنها أرضعتـهما والتقت معه على ثديها فإن الحرمة تثبت بينهـما؛ وذلك لأن أصل الإرضاع عـلى التحريم، وإنما أبيـحت الزوجية بينهـما بظاهر الحال، وقد عارض هذا الظاهر ظاهر مثله، وهو الشـهادة. فإذا تعارضا تساقطا، وبقى أصل التحريم، لا معارض له فيثبت.

(هـ) إن المطلق إذا شك فى أنه طلق واحدة أو ثلاثًا فـإن أحمد رضى الله عنه مع جمهـور الفقهاء خلافًـا لمالك قد قرروا أنه لا يقع إلا طلقة واحدة رجـعية، وذلك لأن الحل ثابت بيقين بمقـتضى عقد الزواج المتـيقن الخالى عند إنشائه من كل مـانع شرعى، فكان الحل هو الحـال الثابتة المـستمـرة فلا تزول بالشك، بل لا تزول إلا بما يماثـلها فى الثبوت، والواحدة مستيقنة، فتثبت، وهى لا تنافى الحل فتثبت معه[1].

والفرق بين هذه الصورة وسـابقتها أنه فى السـابقة قد أثبتت شـهادة الظئر بطلان العقد، فزال سبب الحل، أو بعبارة أحكم لم يثـبت موضوع الاستصحاب، وهو النكاح المثبت له، لعدم خلو الزوجين من الموانع وقت إنشائه، أمـا فى هذه المسألة فإن موضوع الاسـتصـحاب قـد وجد وجـودًا لا شك فيـه، إذ قـد وقع الزواج مع الخلو من الموانع الشرعية فتثبت الحال، ولا يلتفت إلى المنافى الذى وقع فيه الشك.

(و) ومن الأمثلة المفقود الذى أشرنا إلى حكمه فيما مضى من القول، فإنه يستمر الحكم بالحياة إلى أن يثبت لدى القضاء ما يدل على موته، فيحكم بموته، والحكم بالموت عند الحنابلة والشافعية يثبت الموت غيـر مستند إلى ما قبله، بل يثبت به الموت فى الزمن الذى بعده، وقـد خالف الحنفيـة فقرروا أن الحكم بالموت بـالنسبة لما له من مـال ثبتت ملكيتـه فيه قـبل الفقد ينفـذ من وقت الحكم، فلا يرثه ورثتـه إلا من ذلك الوقت، أما

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٩٤ و ٢٦٥، ٢٩٦

بالنسبة لما يكتسبه من مال بالميراث أو الوصية أو الاستحقاق فى وقف مثلا، فإن الحكم بالموت يعتبر من وقت الفقد، وكان ذلك سيراً على قاعدتهم التى تقرر أن الاستصحاب حجة فى الدفع لا فى الإثبات.

١٨٢ ـ هذا، وللاستصحاب صور كثيرة، ومما أثبته أحمد بن حنبل أو الحنابلة منها:

(أ) استصحاب ما دل العقد والشرع على ثبوته واستمراره كذلك عند وجود سببه فإنه يثبت حتى يوجد ما يزيله، وكشغل الذمة بدين ثبت بسبب قرض، أو كان ثمن بيع أو كان عن إتلاف أوجب ضمانًا، ففى كل هذه الأحوال تشغل الذمة بالدين، حتى يؤدى، أو تكون البراءة منه أو تجرى المقاصة فيه، ومن ذلك دوام الحل بسبب النكاح، حتى يوجد ما يزيله من نحو طلاق بائن.

(ب) ومنها استصحاب العدم الأصلى المعلوم مما أقره الشرع كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل على ذلك التكليف، فإنه إذا لم يكن التكليف بأن لم يقم دليل عليه كانت الأمور فى مرتبة العفو الأصلى الذى لم يكن فيه تكليف ثابت.

(جـ) ومنها استصحاب الوصف الشرعى الذى ثبت تابعًا لحال قائمة، كالحل إن ثبت مرتبطًا بأمر ثابت، فإنه يستمر حتى يقوم الدليل على خلافه، والحياة بالنسبة للمفقود فقد قررنا ثبوتها، حتى يصدر الحكم بزوالها، وهكذا الأوصاف التى ثبتت مقترنة بحال، فإنها تستمر، حتى يقوم الدليل على زوالها.

(د) ومن صور الاستصحاب استصحاب حكم الإجماع فى محل النزاع، وقد ضربوا لذلك مثلا: والشخص الذى لا يجد الماء قط، فإنه قد أجمع الفقهاء على أنه يجوز له التيمم، والصلاة بهذا التيمم، فإذا أتم الصلاة قبل رؤية الماء فقد صحت الصلاة، ولو رآه بعد ذلك، وإذا رآه قبل الصلاة لا تصح إلا بالوضوء، ولكن إذا رآه فى أثناء الصلاة أتبطل الصلاة، ويستأنفها من وضوء ؟ قال الذين يحكمون بأن استصحاب حال الإجماع دليل يستمر ـ إن الصلاة تصح، ويتمها، ولا يستأنفها.

ومن الأمثلة على ذلك أم الولد، وهى الأمة التى يتسرى بها سيدها، ويستولدها فتلد ولدًا له، فقد قال جمهور الفقهاء: لا تباع، وقال الظاهرية: تباع، لأن الإجماع منعقد على جواز بيعها قبل أن تلد، والولادة لم تزل هذا الإجماع، فيستمر حكمه بمقتضى استصحاب الحال.

وهذا النوع من الاستصحاب محل خلاف بين الأصوليين، وهو محل خلاف بين الحنابلة أيضًا، فبعضهم يعتبره حجة، والقاضى أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب وغيرهم لا يعتبرونه حجة؛ لأن انعقاد الإجماع على صفة لا يستلزم الإجماع على صفة

أو حال أخـرى، فقد انعقـد الإجماع على صـحة الصلاة من غـير رؤية الماء، وهذا لا يقتضى بقـاء الإجماع مع رؤية الماء، والاستصـحاب شرطه بقاء الحـال على الصفة التى كانت وقت الحكم، فإن هذه هى التى تعد مناطه، فإذا تغيرت الصفة، فقد زالت الحال، أو تغـير مـوجب الحكم، فـيكون الأمر خـاضعًـا لحكم آخـر، ومن جهـة أخرى فـإن استصحاب الحال لا يصلح حجة أمام دليل آخـر، فإذا كان الصحابة أجمعوا على جواز بيع الأمة من غيـر استيلاد فـقد قام الدليل على عدم جواز بيـعها عند الاستـيلاد، فإن فرض بقاء الحال، فإن الاستصحاب لا يصار إليه فى الفتوى إلا عند فقد غيره من الأدلة كما قررنا . . هكذا.

١٨٣ ـ من هذا القـول تبين أن الحنابلة يأخذون الاسـتصـحاب أصـلا من أصول الفتيا، ويتوسعون فيه أكثر من الحنفـية، وأكثر من المالكية، ويقاربون الشافعية فى ذلك، وإنه فى الواقع كلما أكثر الفقهاء ووسـعوا فى باب الاستدلال بالرأى قل اعتمادهم على الاستصحاب، وكلما قللوا من الاستدلال بالرأى أكثروا من اعتبار الاستصحاب. وذلك استـقراء ثابت، فـالظاهرية الذين ضيـقوا على أنفـسهم، وسـدوا كل أبواب الرأى فى وجوههم أكثروا من الاسـتصحاب، حتى كانوا أكـثر الفقهاء أخذًا به، والشـافعية الذين منعوا الاستنباط بالمصالح والاستحـسان وسد الذرائع وغير هذا قد أخذوا بهذا الأصل، وكانوا أكثر اعـتمادًا عليه من الحنفية والمالكـية، والحنابلة الذين كانوا يميلون إلى الآثار، ويعد فقههم فقه الآثار بحق، أمـا الحنفية والمالكية الذين ساروا فى الرأى إلى أبعد مداه من غير خروج على النصوص فقد قللوا منه.

وهذا الاستقراء يؤيده المنطق، لأنه كلما كثرت طرائق الاستدلال وجدت الأحكام المغيرة للأمور التى تستصحب فى الأحوال، وكلما كثر المغير قل استصحاب الحال، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٧ ـ المصالح [١]

١٨٤ ـ نقلنا لك الأصول التى ذكـر ابن القيم أنها أصول الاستنبـاط عند أحمد. ولم يذكر المصـالح منها، وليس عـدم ذكرها دليلا على عـدم اعتـبارها، بل إن فقـهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلا من أصول الاسـتنباط، وينسبون ذلك الأصل إلى إمامهم جميعًا. إن ابن القيم نفسه يعـد المصالح أصلا من أصول الاستنباط، بل إنه يقرر أنه ما من أمر شرعـه الشارع إلا وهو متفق مع مصـالح العباد، وإن أمور الشـريعة التى تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحـة، ومنع الفساد والمضرة، ويتكرر ذلك فى كل الكتب التى كتبها، فتراه مبثـوثًا فى أعلام الموقعين، ومفتاح دار السعادة، وزاد المعاد فى

(١) تكلمنا فى كتاب مـالك عن أصل المصالح المتغيـرة، ووازنًا بين أقوال الفقهاء وأقـوال علماء الأخلاق ولا نريد أن نكرر ما قلناه هناك؛ ولذا نقتصر هنا على النظر الحنبلى إليها.

هدى خير العباد، وغير ذلك مما كتب فى الأصول والفروع، وينسب ذلك إلى الإمام أحمد، ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله، لأنه يرى أنه داخل فى باب القياس الصحيح، وقد علمت فيما نقلناه لك عنه وعن شيخه ابن تيمية أنهما ومعهما كثيرون من الحنابلة ينظرون فى الأقيسة نظرة أوسع مما ينظر غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس، ومسالك العلة فيه، لأنهم يجعلون الأوصاف المشتركة التى تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة، وتسير معها طردا وعكسًا تكون مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية، ولذلك يعتبرون الحكم، والأوصاف المناسبة هى أساس الأحكام، واطراد الأقيسة، وليست هذه الحكم والأوصاف المناسبة إلا المصالح، ودفع المضار، ومنع الحرج من الضيق.

ولقد قرر علماء الأصول أن أحمد بن حنبل، ومالكا رضى الله عنهما، قد أخذا بمبدأ المصالح المرسلة من غير نكير من أتباعهما، بل إن بعض كتاب الحنابلة قد أغرقوا فى اعتبار المصالح إغراقًا قد خلع فيه الربقة فى نظرنا، وعلى رأس هذا الفريق الطوفى الحنبلى، ولعله لم يتبع فى طريقته أحمد، وسنناقشها، وسنبين أن مسلكه ليس حنبليًا، وإن كان هو حنبليًا.

١٨٥ ـ وإن الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها أصلا فقهيًا يبنى عليه الاستنباط فى غير مواضع النص، هو الذى يتفق مع اتباع أحمد رضى الله عنه للسلف الصالح فى استنباطهم، وعدم الخروج عن طريقتهم، حتى عد تابعيًا، وذلك لأن الصحابة الذين اقتدى بهم، وتخرج على فتاويهم قد كانوا يأخذون بالمصالح المرسلة، وإليك طائفة ممن أخذوا به:

(أ) فهم قد جمعوا القرآن الكريم فى المصحف، ولم يكن ذلك فى عهد الرسول ﷺ؛ لأن المصلحة تقاضتهم ذلك، إذ خشوا أن ينسى القرآن الكريم بموت الحفاظ، وقد رآهم عمر رضى الله عنه يتهافتون على الموت فى حرب الردة، فخشى نسيان القرآن بموتهم فأشار على أبى بكر بجمعه فى المصحف واتفق الصحابة على ذلك وارتضوه.

(ب) واتفقوا من بعده ﷺ، على حد شارب الخمر ثمانين جلدة مستندين فى ذلك إلى المصلحة، أو الاستدلال المرسل، إذ رأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء وقذف المحصنات بسبب كثرة الهذيان.

(جـ) واتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصناع مع أن الأصل أن أيديهم على الأمانة، ولكن وجد أنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بالمحافظة على أمتعة الناس

وأموالهم،وفى الناس حاجة شديدة إليهم،فكانت المصلحة فى تضمينهم، ليحافظوا على ما تحت أيديهم، ولذلك قال فى تضمينهم: «لا يصلح الناس إلا ذاك».

(د) وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يشاطر الولاة الذين يتهمهم فى أموالهم لاختلاط أموالهم الخاصة بأموالهم التى استفادوها بسلطان الولاية، وذلك من الاعتماد على المصلحة المرسلة، لأنه رأى فى ذلك صلاح الولاة، ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع المال، وجر المغانم من غير حل.

(هـ) وقد نقل عن عمر رضى الله عنه أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا فى قتله، لأن المصلحة تقتضى ذلك، إذ لا نص فى الموضوع، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدًا، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى القتل، إذا علم أنه لا قصاص عند الاشتراك، فإن قيل هذا أمر بدعى، وهو قتل غير القاتل، لأن كل واحد لا يعد قاتلا بمفرده، قيل فى رد ذلك: إن القاتل هو الجماعة من حيث الاجتماع، فقتلها كلها يشبه قتل القاتل وحده إذ القتل مضاف إليها كإضافته إلى الشخص الواحد، فنزل الأشخاص المجتمعون لغرض القتل منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إلى هذا مصلحة، لأن فيه حقنًا للدماء وصيانة للمجتمع[1].

(و) ولقد نفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج، وكان شابًّا جميلا نفاه من المدينة، لأنه سمع بعض النساء يتشبب به، فوجد الفاروق رضى الله عنه[2] أن فى إبعاده عن المدينة مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر عليه، ولعله رضى الله عنه لاحظ فى سلوكه ما من شأنه أن يغرى النساء، ويرضى هو بهذا الإغراء، فنفاه عقوبة له، وليعتبر غيره.

(ز) ولقد منع عمر رضى الله عنه بيع أمهات الأولاد، لأنه رأى فى ذلك مصلحة هى المحافظة على الولد، وتسهيل إنهاء الاسترقاق، ولأنه إذا ورثها ولدها عتقت عليه، ولقد وافقه كثرة من الصحابة على ذلك، ومنهم على رضى الله عنه ثم بدا له بيعهن، وقال لقاضيه: إن عدم البيع كان رأيًا اتفق عليه هو وعمر، فقال له القاضى: يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، فقال: «اقضوا كما كنتم تقضون فإنى أكره الخلاف»[3].

---

(١) هذه الأمثلة من الاعتصام للشاطبى جـ ٢.

(٢) راجع الطرق الحكمية ص ١٢.

(٣) الطرق الحكمية ص ١٧.

١٨٦ ـ رأى أحمد رضى الله عنه فتاوى الصحابة التى بنيت على المصالح، وهى كثيرة جدًا، ولعل أكثر فتاويهم بالرأى كان النظر فيها إلى المصلحة، وإذا كان ذلك الرجل الأثرى المستمسك بما عليه السلف يأخذ بفتاويهم المنصوص عليها فهو إذا لم يجد نصًا لهم أخذ بمناهجهم، واتبع مثل طريقهم حتى يكون دائمًا مستضيئًا بمشكاتهم، وقد أخذوا بالمصلحة سبيلا من سبل الفتوى، فحق عليه أن يأخذ بها وقد أخذ بها فى كثير من المسائل، ولنضرب لك بعض الأمثلة:

١٨٧ ـ فقد أخذ بها رحمه الله فى السياسة الشرعية بشكل عام، وهى ما ينهجه الإمام لإصلاح الناس وحملهم على ما فيه مصلحة، وإبعادهم عما فيه مفسدة، وقرر رضى الله عنه فى ذلك عقوبات فى الأخذ بها إصلاح للناس، وإن لم يرد فيها نصوص لأن العقوبات تكون للناس بمقدار ما يحدثون من جرائم، وكل ما يدفع عن الناس شر هذه الجرائم، فهو مشروع ما لم يكن منهيًا عنه بصريح النصوص، وفى مثل هذه الأحوال.

وإن فتاوى أحمد التى هى من قبيل السياسة الشرعية كثيرة، منها نفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ومنها تغليظ الحد على شارب الخمر فى نهار رمضان، ومنها عقوبة من طعن فى الصحابة، وقرر أن ذلك واجب، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه، ويستتيبه، فإن تاب، وإلا كرر العقوبة»[١].

ولقد تبع أحمد فى ذلك الحنابلة، فأكثروا فى الإفتاء فى باب السياسة الشرعية بكل ما فيه مصلحة للرعية، وإقامة للحق والعدل، ودفع الفساد والشر.

ولقد ناظر شافعى أبا الوفاء على بن عقيل بن محمد، فقال الشافعى: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» فقال ابن عقيل الحنبلى: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق على للزنادقة لكفى»[٢].

ولقد سار أصحاب أحمد وتلاميذهم فى باب السياسة الشرعية إلى مدى بعيد، وأفتوا فتاوى كثيرة كان أساسها مصلحة الجماعة معتمدين على أن المصلحة أصل أساسى لإقامة الشريعة العادلة، والحكم العادل، وحماية الجماعة الإسلامية، ومن ذلك قتل من

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣١٣.

(٢) الطرق الحكمية ص ١٣.

يدعو إلى بدعة يخشى على الجماعة الإسلامية منها، وليس من مصلحة المسلمين بقاؤه... إلخ...

١٨٨ ـ ولقد أفتى أصحاب أحمد بجواز إجبار المالك على أن يسكن فى بيته من لا مأوى له إذا كان فيه فراغ يتسع له، ولقد قال ابن القيم فى ذلك: إذ قدر أن قوما اضطروا إلى السكنى فى بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول فى خان مملوك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن هل له أن يأخذ أجرًا ؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل(١).

وهذا، بلا شك، الأساس فيه المصلحة، ودفع المضرة، إذ يسكن المحتاجون من غير ضرر يقع بالمالك إلا منع المغالاة فى الأجرة، وذلك ليس فيه ظلم يدفع.

١٨٩ ـ ومما أفتى به أصحاب أحمد أن الناس إن احتاجوا إلى أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم أجبروا عليها بأجرة المثل، وليس لهم أن يمتنعوا، ويعاقبون إذا لم يفعلوا، فإنه لا تتم مصلحة إلا بذلك؛ ولقد افترضوا للمصلحة الواجبة الرعاية أن تعلم الصناعات فرض كفاية لحاجة الناس إليها(٢)».

١٩٠ ـ ومن الفتاوى التى كان أساسها المصلحة العامة والعدل إفتاء بعض متأخرى الحنابلة بجواز التسعير، أي وضع حد أعلى لثمن الأشياء، إذا كان الناس فى حاجة إلى ذلك، وكان الناس فى حرج من دونه، وقد خالفوا فى ذلك عموم نهى النبى ﷺ عن التسعير، وقرروا أن نهى النبى عن التسعير خاص ببعض الأحوال، ولقد قال فى ذلك ابن القيم:

«التسعير منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله تعالى لهم فهو حرام.

وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز، بل واجب.

فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس قال: غلا السعر على عهد النبى ﷺ فقالوا: يا رسول الله، لو سعرت لنا، فقال ﷺ: «إن الله هو القابض الرازق الباسط

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٣٩.

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٧.

المسعر وإنى لأرجو أن ألقى الله، ولا يطالبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم، ولا مال» رواه أبو داود والترمذى وصححه، فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشىء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.

«وأما الثانى فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذى ألزمهم الله به[1].

١٩١ ـ وهكذا نرى الفقه الحنبلى خصبًا، إذ أخذ بالمصالح؛ ونهج فيه الإمام أحمد منهج السلف، وسار على مثل طريقهم، ولم يعتبر كل مصلحة للأخذ، بل كانوا فى ذلك كالمالكية يقيدون المصلحة المقيدة بقيود شرعية.

فقد اشترط الحنابلة: ١ ـ أن تكون المصلحة متفقة مع مقاصد الشارع الإسلامى بأن تكون ملائمة للمصلحة التى أخذ بها السلف الصالح رضى الله عنهم، وبالأولى لا تنافى أصلا من أصوله، ولا دليلا من أدلته، بل تكون متفقة مع المصالح التى قصد الشارع إلى تحصيلها بأن تكون من جنسها، وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص.

٢ ـ ويشترط أن تكون معقولة فى ذاتها جرت على المناسبات التى إذا عرضت على أهل العقول تلقوها بالقبول.

٣ ـ وأن يكون بالأخذ بها رفع حرج لازم فى الدين فلو لم يؤخذ بالمصلحة فى موضعها لكان الناس فى حرج[2]، والله تعالى يقول: ﴿**ما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾.

النصوص والمصالح

١٩٢ ـ الفقهاء بالنسبة لاعتبار المصالح أصلا من أصول الاستنباط وهو ما يسمى أصل المصالح المرسلة، أو الاستدلال المرسل ـ ثلاث طوائف: طائفة لم تعتبر المصالح إلا إذا كان لها أصل خاص يشهد لها بالاعتبار، فإذا لم يكن لها أصل شاهد بالاعتبار أو المنع ردوها وهم الشافعية والحنفية، فالشافعية لا يأخذون إلا بالنصوص أو الحمل على النصوص بالقياس الذى يقيدون علله ومسالكها، ويندر أن يأخذوا بمصلحة مرسلة لا يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

---

(١) الطرق الحكمية ص ٢٢٤.

(٢) الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ٣٥٧.

والحنفية يأخذون بالاستحسان مع القياس ولكنهم يردونه إلى القياس الخفى أو الإجماع أو النص، أما الاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة، فليس له عندهم اعتبار، وإن كان الاستحسان يفتح الباب لها قليلا.

الطائفة الثانية: تأخذ بالمصلحة المرسلة، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار ولكنهم يؤخرونها عن النصوص، فلا يقدمون مصلحة على حديث، ولو كان حديث آحاد، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابى، ولا الحديث المرسل أو الخبر الذى لم يصل إلى درجة الصحة والقوة، وهؤلاء هم الحنابلة فهم يعتبرونها فى مرتبة القياس أو على التحقيق ضربًا من ضروبه، والقياس لا موضع له حيث النص، بل من حيث فتوى الصحابى، بل حيث الخبر لا يصل إلى مرتبة الصحيح أو الفتوى، وذلك بأن أحمد رضى الله عنه قد قرر أن الخبر الضعيف أحب إليه من القياس، فتبعه أكثر الحنابلة على ذلك، ومن كان من المنسوبين إلى الحنابلة يرى غير ذلك الرأى فقد شذ عنهم، وسلك غير سبيل إمامه، وستكلم عنه فى الطائفة الأخيرة.

الطائفة الثالثة: وهى تأخذ بالمصالح المرسلة وتقف مواقف المعارضة للنصوص، وأولئك فريقان: المعتدلون المقتصدون فى الأخذ بالمصالح، وهم أكثر المالكية يأخذون بالمصالح المرسلة، ويخصصون بها النصوص التى لا تكون قطعية فى دلالتها أو التى لا تكون قطعية فى ثبوتها، فيخصصون العام فى القرآن أحيانًا بالمصلحة وتقف المصلحة معارضة لبعض أخبار الآحاد وقد يرجح الأخذ بها، أو يرجح الأخذ بخير الآحاد.

أما النصوص القطعية، فى دلالتها وثبوتها، فلا يمكن أن تقف المصالح معارضة لها، بل على التحقيق لا يمكن أن تكون ثمة مصلحة فى غير موضع النص القطعى، فى دلالته وثبوته، وما يتوهمه العاقل مصلحة معارضة للنص، هو من مثارات الهوى لبست لبوس المصالح، وليست منها.

الفريق الثانى من هذه الطائفة الأخيرة الغلاة فى الأخذ بالمصالح، وهؤلاء يقدمون المصالح المقطوع بها على النصوص القطعية، وأظهر من يقول هذه المقالة الطوفى المنسوب إلى الحنابلة.

١٩٣ ـ وإذا كان الطوفى حنبليًا، أو منسوبًا إلى الحنابلة، فإنه مذكور فى طبقاتهم، ومعروف بأنه من رجالهم وله كتابات فى أصول المذهب الحنبلى يؤخذ بها فى هذا المذهب، ويعتبر من المرجحين والمخرجين فيه ـ فكان لذلك من الحق أن نشرح رأيه، ونبين وجهته، ونقده، فنبين زيفه وصحيحه، ثم نوازن بينه وبين المذهب الحنبلى، أو على التحقيق مسلك أحمد، ثم نذكر كلمة معرفة به.

١٩٤ ـ لقد حمل الطوفى لواء المغالاة فى اعتبار المصالح، والوقوف بها أمام النصوص، وتخصيص هذه النصوص فى معاملات الناس، وبين ذلك فى حديث «لا ضرر ولا ضرار» وقال فى المصلحة إذا عارضت النص أو الإجماع إن خالفها وجب تقديم رعاية المصالح بطريق التخصيص والبيان لها، لا بطريق الافتيات عليها، ثم يقول: إن الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور، ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هى أبلغ من ذلك، وهى التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات والمقدرات على اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام، وإنما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق الشارع خاصا به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعًا خادمًا له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك هاهنا، ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامهم سياسة شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هى المعتبرة وعلى تخصيصها المعول.

ولا يقال: إن الشارع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، لأننا قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهى أقواها وأخصها، فلنقدمها فى تحصيل المصالح، ثم إن هذا إنما يقال فى العبادات التى تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعادات، أما مصلحة سياسية المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا الشرع متقاعدًا عن إفادتها علمنا أنا أحلنا فى تحصيلها على رعايتنا[1].

١٩٥ ـ ومقصد الطوفى من كلامه أنه يقدم المصلحة على النص والإجماع، فى معاملات الناس كما هو واضح، إذ يصرح بذلك، فيقول: «إن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال» ففى رسالته:

المصلحة وباقى الأدلة إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية الخمسة، وهى قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها الأدلة المصلحة، وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما ـ جمع مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت

(١) تفسير المنار المجلد السابع ص ٢٩٤ ورسالة المصالح للطوفى ٧٧٩ من المنار المجلد التاسع.

المصلحة على غيرها، بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[1].

ولقد ساق الأدلة لإثبات دعواه، فذكر الحديث: «لا ضرر ولا ضرار» ثم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [يونس: ٥٧، ٥٨] ثم أخذ يسوق آيات قد لوحظت المصلحة فى أحكامها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وقد بين وجه تقديم المصلحة على النص فذكر أن النصوص تقبل النسخ، والمصلحة لا تقبله، وإن سلمت النصوص من النسخ لا تسلم من التخصيص، وما يكون غير قابل للإلغاء فى بعضه أو كله هو أقوى مما يقبل الإلغاء فى كله بالنسخ أو فى بعضه بالتخصيص.

وإن قيل له: إن المصالح ملاحظة فى أحكام الشارع من غير شك، ولكن جعلت النصوص معلمة لها، وأدلة عليها، وإن الأخذ بها من غير أدلة تعطيل لتلك الأدلة، أجاب عن ذلك بأن الشارع هو الذى جعل المصلحة أصلا، فتقديمها بعض الأصول، وإليك كلامه فهو يقول:

فإن قيل: الشارع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع، وجعلها أعلامًا عليها تعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له ـ قلنا: فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأما كون ما ذكرناه تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع، إنما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها، مستند إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» كما قلتم فى تقديم الإجماع على غيره من الأدلة، ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقًا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقًا إلى المصلحة، ويحتمل ألا يكون».

١٩٦ ـ هذا مسلك الطوفى يرمى فى جملته كما رأيت إلى تقديم رعاية المصالح على النصوص، بل النصوص التى يؤيدها الإجماع فى مدلولها، وذلك التقديم فى المسائل المتعلقة بمعاملات الناس؛ وذلك لأن شرع الله قاصد إلى المصلحة، ونصوصه وسائل مرشدة إليها، فإن تحققت هى من غير هذه الوسائل قدم اعتبارها إن عارضتها،

---

(١) المجلد التاسع من المنار ص ٧٦٧.

لأن المقاصد مقدمة على الوسائل، ولأن النصوص قـابلة للنسخ والتخصيص، فتخصص بموضع المصلحة، فيعمل الدليلان.

١٩٧ ـ ولنا فى كـلامه نظرة فـاحصـة، وقبل أن نخـوض فى فحص قـوله نبين موضع النزاع بينه وبين غـيره من الفقـهاء الذين ارتضينا طريقـتهم، وهم الذين اعتـبروا المصلحة أصلا فقهيًّا قائـمًا بذاته يؤخذ بها، وإن لم يكن هناك نص خاص شاهد لها أو لنوعها بالاعتبار، فإن بيان موضع النزاع هو الأساس الأول لحسم الخلاف بين المختلفين، بل إن سقراط يحسب أن كل خلاف بين المتجـادلين أساسه جهل بموضع النزاع عند أحد الطرفين، ولو حرر لكليهما لحسم الخلاف، وتم الوفاق.

لقد اتفق الذين قـالوا: إن المصلحة أصل قائم بذاته يؤخـذ به، حيث لا نص فى الموضع على أنه حيث وجـدت المصلحة المحققة أو التى يغلب علـى الظن وجودها فهى مطلوبة، وإنما موضع النزاع فى التـعارض بين المصلحة المحققـة والنص القاطع فى سنده ودلالته، لقد فرض الطوفى أن التعـارض يتحقق، وأنه يقدم المصلحة على ذلك النص، وقرر المالكيـون، ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غـير الطوفى أن المصلحة ثابتـة حيث وجـد النص، فلا يمـكن أن تكون هناك مـصلحة مـؤكـدة أو غالبـة، والنص القـاطع يعارضـها، إنما هى ضـلال الفكر، أو نزعة الهـوى، أو غلبة الشـهوة، أو التـأثر بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سـريعة الزوال، أو على التحقيق منفعة مشكوك فى وجودها، وهى لا تقف أمـام النص الذى جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتًا قـطعيًا لا مـجال للنظر فـيه، ولا فى دلالتـه، أما إذا ثبـت الحكم بنص قد ثبت بالظن، إذ كـان الاحتمال فى سـنده، أو كانت دلالته ظنية، فقد قـرر أحمد بن حنبل رضى الله عنه أن النص أولى بالاعتبار، والمصلحة الحقيقية فيه، وما عارضه توهم مصلحة كيفما كان.

وأما مالك فقد أثر عنه أنه يخصص ما يثبت بالظن ـ بالقياس إن تضافرت شواهد القياس واعتمد عـلى أصل مقطوع به، والمصلحة عنده من ذلك الصنف إن ثبتت بطريق قطعى إذ يكون بين أيدينا أصلان متعارضـان، أحدهما ظنى فى سنده أو دلالته، والآخر قطعى فى دواعـيه وثبوته، وفى هذه الحـال يقدم القطعى على الظـنى، وإن كان النص قرآنا ظنى الدلالة خـصص، وإن كان خبـر آحاد يكون هذا تضعيـفًا لنسبـته عن طريق الشذوذ فى متنه؛ لأنه إن خالف مصلحة راجحة مـؤكدة يكون مخالفًا لمجموع الشواهد الشرعية المثبتة لطلب المصالح ودفع المضار.

لم يقف الطولى عند الحد الذى وضعه المالكيون، ولم يقيد نفسه بما قيد به أحمد ابن حنبل اجتهاده، بل تجاوز الحد، فزعم أن المصـالح تقف معارضة للنصوص القطعية، وأردف ذلك بزعمه أنها تقف أمـام الأمور المجمع عليها، وهذا محـز الخلاف، ومفصل القول.

١٩٨ - وإن الأدلة التى ساقها ليست قاطعة فى دلالتها على مطلوبه بل الارتباط بينها وبين دعواه ارتباط واه لا يصلح شرطًا لإنتاج دعوى خطيرة كهذه الدعوى التى تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجيء مضادة للمصالح، وإن هذه المقدمات التى ساقها لإثبات دعواه تصلح حجة لمخالفه، بل تكون فى إثبات النقيض أقوى دلالة وأكثر إنتاجًا، فإن قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧] يدل على اشتمال نصوص الشريعة على المصالح، لا على احتمال معارضة المصالح لها، فإن الموعظة والهداية والرحمة والشفاء فى مطويات نصوصها، فلا يمكن أن تكون معارضة لمصلحة، وإلا ما كانت موعظة، ولا شفاء ولا رحمة، والآيات التى ساقها تثبت أن الأحكام المنصوص عليها فيها جاءت بالمصالح فلا يمكن أن يكون فى نصوص الشارع ما يعارض المصالح الحقيقية المعتبرة عند العقلاء مصلحة لا مجال للشك فيها، والحديث يصرح بأن الشريعة تمنع الضرر والضرار، وما يكون كذلك من الشرائع لا يمكن أن تكون نصوصه معارضة للمصالح مناهضة لها، ففرض التعاند إذن بين النصوص والمصالح فرض باطل، وما ينبغى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية على دلالتها وسندها باطل أيضًا.

١٩٩ - بقى أن نناقش ما زعمه من أن طريق معرفة المصالح طريق واضح فإنه يقرر ذلك، ويقرر أن طريق النصوص المعارضة للمصالح مبهم، وأنه لا يصح أن تترك المصالح لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقًا للمصلحة، ويحتمل ألا يكون.

وهنا نجد الطوفى مؤمنًا بالمصلحة الإيمان كله، وليته قد تخلف به الزمان، حتى رأى عصرنا الحاضر، وتشابك الاجتماع فيه، وتعقد مسائله، وحيرة العلماء فى علاجه، وتضارب آرائهم، وتباين مذاهبهم، حتى أن بعضهم ليرى فى الأمر المصلحة كلها، وهى واضحة لديه وحده، ويرى الآخر غيرها.

وتنحدر المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة، فهذا فوضوى، وذاك اشتراكى، وذلك يناصر رأس المال فى قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون أن تكون المناجم ملكا للدولة، لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضى على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها بقدر محدود، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣].

فإذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا، وجاء أنصار رأس المال من غير اعتدال يرون المصلحة القاطعة عندهم توجب تقييد تحريم الربا، أو تقييد أحواله، فيخصص قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] ببعض الأحوال، أو ببعض الناس، أو نحو ذلك، أنكون قد تركنا النص لأمر واضح

بيِّن غير مبهم ؟ ألا إن الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة، ففيها المعاذ، وفيها النور، وفيها الجادة التى لا عوج فيها، والاستمساك بها استمساك بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها.

٢٠٠ ـ إن المصالح ليست كلها بينة واضحة المناهج، بل منها ما هو بيِّن لا يحتاج إلى بيان أو تعريف، ومنها ما هو ملتبس غير بيِّن، والناس فى حياتهم الخاصة والعامة يبتلون، بمسائل لا يعرفون فيها وجه الصواب والمصلحة، وأمور الكافة قد يختفى فيها وجه المصلحة، فتكون الدراسة، ولا يمكن أن ينتهى الناس إلى الاجتماع على أن أمرًا فيه مصلحة، ويمكن أن يكون من النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة ما يعارضه أو يمنعه.

إن الطوفى يسلك فى إثبات قضيته مقدمتين، كلتاهما لا يقرهما أحد: فيفرض في الأولى أن المصالح كلها بينة واضحة غير مبهمة، وأن الاعتماد عليها اعتماد على أمر بيِّن لا إبهام فيه، والعلماء جميعًا يرون من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه اليقين، فيكون النص هو النور، ولا يجعلون القرآن عضين، يؤخذ به عند من يتبينون المصلحة فيه، ويخصص، أو لا يعمل به عند من لا يرونها فيه، وقد تختلف بعد ذلك آراؤهم، فيرى الأولون عكس ما كانوا يرون، ويرى الآخرون ما كان يرى الأولون، فتكون نصوص الشارع هزوًا ولعبا.

ويفرض فى الثانية أن النصوص غير شاملة للمصالح أو ليست أمارات عليها فى كل الأحوال، ويقرر العلماء أنه لا يمكن أن توجد مصلحة مستيقن بها، ويعارضها نص قطعى فى سنده ودلالته.

وأنه من الملاحظ على الطوفى فيما ساق من قول أنه لم يأت بمثل واحد يستيقن الناظر فيه بوجه المصلحة والنص القاطع يخالفها، وأنه كان يتبين له خطأ نظره عندما يحاول أن يجد هذا المثال، فإنه لا يجده بعد طول الاستقراء والتتبع، وعندئذ يرى أن العقول تخفى عليها وجوه المصالح فى النصوص، ولكنها تهدى إليها بالبحث والميزان.

٢٠١ ـ هذا مسلك الطوفى شرحناه، ومحَّصناه، وبينا زيفه ولا شك أنه يجافى مسلك الإمام أحمد رضى الله عنه، فقد علمت شدة استمساكه بالنصوص، واعتماده عليها، وتقصيه الآثار، وتأثر طريقها، بل إنا لا نجد أحدًا من الحنابلة غالى مغالاة الطوفى فى الإيمان بالمصلحة، وفرض معارضتها للنصوص، وإنما نجد فقيهين جمعهما به العصر، ولكن فرق بينهم النظر، وهما ابن تيمية، وابن القيم، فقد قرر كلاهما أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح، ولقد ساقا طوائف من النصوص كانت تخفى

وجوه المصالح فيها، فبيَّناها بجلاء ووضوح، وأسعفهما فى ذلك عقل مدرك أريب، عارف بوجوه المصالح، بل إنا نجد ابن تيمية فى رسالته فى القياس يبين موافقة بعض الأخبار الضعيفة للمصلحة، فكيف بالنصوص الثابتة.

ولنضرب لذلك مثلا، فإنه روى أن رسول الله ﷺ قضى فى رجل وقع على جارية امرأته، بأنه إن كان استكرهها فهى حرة، وعليه لسيدتها مثلها، وإن طاوعته فهى له، وعليه لسيدتها مثلها، فإن هذا الخبر ضعيف عند أهل الخبرة بالحديث، ومع ذلك أخذ ابن تيمية يبين وجه القياس والمصلحة فيه؛ لأن بعض العلماء عده حسنًا لا ضعيفًا، فبين أنه موافق للمصلحة وللقواعد الفقهية عند طوائف الفقهاء فعلل ضمان مثلها لسيدتها بأن ما صنعه اعتداء فيه إتلاف لقيمة الأمة، ومن أتلف شيئًا أو نقص من قيمته وجب عليه مثله، وأن المثل يكون من الجنس، ومن الفقهاء من يضمنون الحيوان بمثله، فتضمن بمثلها، وساق على ذلك الأمثلة والشواهد، وعلل كونه يملكها، فى حال المطاوعة بأنه لم يكن ثمة اعتداء عليها بغير إرادتها، وعلل كونها حرة باستكراهها بأنه اعتداء على الأمة وهى لا تملك حولا ولا طولا، وقد حكم النبى فى مثل هذا الاعتداء بالحرية، فى حال من مثَّل بعبده، فإنه يكون حرًّا، فإن الذى مكَّن له من هذا الاستكراه، مع عدم العقوبة، كونها أمة، فيزيل الله عنها هذا الرق ليكون ذلك تعويضًا لها عما أصابها، وليكون ما يلزمه من المثل غرمًا يكون عقوبة لما أثم به فى جنب الله، والاعتداء على الناس.

هذا مسلك المخرِّجين والمجتهدين فى المذهب الحنبلى يبينون وجوه المصالح فى النصوص والأخبار، ولو ضعيفة، ولا يفرضون المعارضة للمصالح بأى وجه من الوجوه.

وعلى ذلك نقرر أن مسلك الطوفى بعيد عن مذهب أحمد، وبعيد عن مسلك كل المخرِّجين والمجتهدين والمرجِّحين فى المذهب الحنبلى، فهو رأى شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عمومًا، وعلماء المذهب الحنبلى خصوصًا.

٢٠٢ ـ ولم نجد من يجوِّز تخصيص النصوص بكثرة، ونسخ بعضها بالاجتهاد إلا بعض الشيعة، كالشيعة الإمامية، فإنهم لم ينهوا النسخ وتخصيص النصوص بانتقال النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى، بل أجازوا لأئمتهم مخالفتها بعلوم تلقوها، ولقد وجدنا الطوفى يقاربهم، لأنه جعل المصلحة تنسخ النصوص وتخصصها، فأحل المصلحة محل الأئمة، والتقى الرأيان فى أن النص بعد الرسول ما زال قابلا للنسخ، والإخراج من عمومه، إن جدت مصالح على مسلك الطوفى، أو رأى الإمام، على مذهب الإمامية.

فهل استقى رأيه من أصل شيعى؛ ثم هذب فيه، أو غير فى منحاه، وإن كانت النتيجة فى الجملة واحدة ؟ إن دراسة حياة الطوفى نجد فيها الجواب الصريح من غير تلمس، ولذلك نلم بها إلمامة موجزة:

٢٠٣ ـ الطوفى هو سليمان بن عبد القوى وقد تلقى علومه ببغداد، ثم رحل إلى دمشق، وتلقى على علمائها، والتقى بابن تيمية وغيره من كبار الحنابلة، وأخذ عنهم، وكان عالما بالأصول، وأديبًا، وفقيها، ولكنه لم يكن عالما بالحديث، وقد قال فيه ابن رجب: «اختصر كثيراً من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضًا، ولكن لم يكن له فيه يد، ففى كلامه فيه تخليط كثير»(١).

ولقد ذكر ابن رجب أنه كان شيعيًّا، وقال فيه: وكان مع ذلك كله شيعيًّا منحرفا فى الاعتقاد عن السنة، حتى أنه قال فى نفسه: حنبلى، رافضى، أشعرى، هذه إحدى العبر، ووجد له فى الرفض قصائد، وهو يلوح به فى كثير من تصانيفه، حتى أنه صنف كتابًا سماه «العذاب الواصب على أرواح النواصب» ومن دسائسه الخبيثة أنه قال فى شرح الأربعين للنووى: اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب فى ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أن الصحابة استأذنته فى تدوين السنة من ذلك الزمان، فمنعهم ذلك وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أن النبى ﷺ قال: اكتبوا لأبى شاه خطبة الوداع، وقال: «قيدوا العلم بالكتاب» فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبى ﷺ لانضبطت السنة ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبى ﷺ فى كل حديث إلا الصحابى الذى دون روايته، لأن الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخارى ومسلم ونحوهما، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه هو الذى أضل الأمة قصداً منه وتعمداً، ولقد كذب فى ذلك، وفجر(٢)».

هذا ما قاله ابن رجب فيه، وقد أخذ بعد ذلك يبين أن السنة علمت، وبينت صحة نظر عمر رضى الله عنه.

لقد تلقى الطوفى العلم الشيعى بالمدينة، وقد رحل إلى الديار المصرية، ولاذ فيها بحمى الحنابلة، ولكن انكشفت نحلته الشيعية، فعوقب على ذلك بتعزير شديد وأبعد عن التدريس الذى تولاه بها، فرحل عنها إلى الحجاز وجاور بالحرم المدنى، وأقام مع شيخ الشيعة إبان ذلك بالمدينة إلى أن توفى سنة ٧١٦ هـ.

---

(١) طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٩٥ من المخطوط المحفوظ بدار الكتب المصرية.

(٢) قد بينا ذلك الأصل فى كتاب مالك، وهنا ننظر إليه بقدر ما يوضح الفقه الحنبلى فيه.

٢٠٤ - كان الطوفى إذن شيعيًّا وأظهر نفسه حنبليًا، وكتب فى الفقه والأصول على ذلك النحو، وشرح الأحاديث على أنه فقيه حنبلى وكان يبث فى أثناء شرحها ما يؤيد له آراء الشيعة، وقد رأيته يحمل عمر تبعة اختلاف الأمة إلى يوم القيامة.

وعلى ذلك نقرر أن مهاجمته للنصوص، ونشر فكرة نسخها أو تخصيصها بالمصالح هى أسلوب شيعى أريد به تهوين القدسية التى تعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع، والشيعة الإمامية يرون أن باب النسخ والتخصيص لم يغلق؛ لأن الشارع الحكيم جاء بشرعه لمصالح الناس فى الدنيا والآخرة، وأدرى الناس بذلك الإمام فله أن يخصص، كما خصص النبى ﷺ، لأنه وصى أوصيائه، وقد أتى الطوفى فى رسالته بالفكرة كلها، وإن لم يذكر كلمة الإمام ليروج القول، وتنتشر الفكرة.

وعلى هذا نقرر أن هذا الرجل ليس من الحنابلة، ولم تكن رسالته فى المصالح تفكيرًا حنبليا، لأنه يخالف الإمام وكل الحنابلة.

٨- الذرائع (١)

٢٠٥ - هذا أصل فقهى اعتمد عليه الحنابلة تابعين لإمامهم، إذ كان أصلا من أصول الفتوى عنده؛ وذلك لأن الشارع إذا كلف العباد أمرًا، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوبة بطلبه، وإذا نهى الناس عن أمر، فكل ما يؤدى إلى الوقوع فيه حرام أيضًا، وقد ثبت ذلك باستقراء للتكليفات الشرعية طلبًا ومنعًا، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشىء، وينهى عن كل ما يوصل إليه ويأمر بالشىء ويأمر بكل ما يوصل إليه، أمر بصلاة الجمعة، وأمر بالسعى إليها، وأمر بترك البيع لأنه سبيل السعى إليها، وأمر بالمحبة بين الناس، ونهى عن التباغض والفرقة، ونهى عن كل ما يؤدى إليها، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيعه، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه، وقد قسم الشارع المواريث بين أهلها، ونهى عن كل ما يؤدى إلى تغيير قسمته، فنهى عن الوصية لوارث، وعن منع الوارث حقه، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقًا بائنا فى مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث، وإن لم يقصد الحرمان، لأن الطلاق فى الغالب فى هذه الحال يقصد به الحرمان، إلا إذا قام الدليل على خلافه، كأن يكون الطلاق بطلبها، فإن ذلك يكون دليلا على أنه لم يقصد حرمانها، ولذلك كان هذا موضع نظر، والنبى ﷺ نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو، لئلا يكون ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو فيكون عينًا على المسلمين، يكشف عوراتهم.

وهكذا كان كل مطلوب بالقصد الأول قد طلبت وسائله بالقصد الثانى، أو باعتبارها وسائل مجردة، وكل منهى عنه بالذات، تكون وسائله منهيًّا عنها، لأنها تؤدى إليه، وبذلك المنهاج أخذ الإمام أحمد، ومن تبعه، والإمام مالك ومن تبعه.

٢٠٦ ـ وعلى ذاك تكون موارد الشريعة قسمين: مقاصد، وهى الأمور المكونة للمصالح والمفاسد فى أنفسها، أى التى هى فى ذاتها مصالح أو مفاسد، ووسائل، وهى الطرق المفضية إلى المقاصد، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها.

ولقد قال ابن القيم فى بيان ذلك الأصل:

«ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها، والمنع بها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والإذن بها، بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تالية المقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات، وهى مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب شيئًا، وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها، تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية لكان ذلك نقضًا للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شىء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضًا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرمون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة التى هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرمها ونهى عنها[1].

٢٠٧ ـ والنظر إلى الوسائل يتجه اتجاهين:

(أحدهما) نظر إلى الباعث الذى يبعث الشخص على الفعل، هل قصد به أن يصل إلى حلال أم يصل إلى حرام.

(ثانيهما) أن ينظر إلى المآلات المجردة من غير نظر إلى الباعث والنيات، ومن الأول أن يعقد عقدًا لا يقصد به مقتضاه الشرعى، بل يقصد به أمرًا محرمًا، كمن يعقد

(١) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٧١٩.

عقد زواج لا يقصد به أصل العشرة الدائمة، بل يقصد به أن يحلها لمطلقها الثلاث، وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن بل يقصد به التحايل على الربا، فإنه فى هذه الأحوال وأشباهها يكون العاقد آثمًا ولا يحل له ما عقد عليه فيما بينه وبين الله، وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته، واعتبرت تلك النية الظاهرة سببًا فى فساد العقد وبطلانه، لأن اعتبار النية التى قام عليها دليل مادى ظاهر اقترن بإنشاء العقد أولى من اعتبار الألفاظ المجردة، بل إن ذلك تفسير لهذه الألفاظ لأن قرائن الأحوال تعين المراد،وتكشف المقاصد، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة كان ذلك إلغاء لما يجب اعتباره واعتبارًا لما لم يقصد لذاته.

وترى فى هذه الحال أن النظر إلى الباعث، كان من حيث التأثيم أولا، ثم من حيث بطلان التصرف إن قام دليل.

٢٠٨ ـ أما النظر الثانى، فهو النظر إلى المآلات من غير اعتبار للباعث، فالاتجاه هنا إلى الأفعال، وما تنتهى فى جملتها إليه، فإن كانت تنحو نحوالمصالح التى هى المقاصد والغايات من معاملات الناس بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد، وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد، فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد، وإن كان مقدار التحريم أقل فى الوسيلة.

. والنظر إلى المآلات على ذلك النحو لا يكون كما ترى إلى مقاصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب فى الآخرة على نحو النظر الأول، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن العمل فى الدنيا أو يقبح، ويطلب أو يمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصًا العبادة لله سبحانه وتعالى، فقد احتسب نيته عند الله فى زعمه، لولا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين، فسبوا الله عدوًا بغير علم، فقد قال تعالت كلماته: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾** فهذا النهى الحازم الكريم كان الملاحظ فيه النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة.

٢٠٩ ـ ونرى من هذا السياق أن المنع فيما يؤدى إلى الإثم أو إلى الفساد لا يتجه فيه إلى النية فقط، بل إلى النتيجة المثمرة أيضًا، فيمنع للنتيجة، وإن كان قد علم الباعث الحسن، والنية المحتسبة.

وقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح، فيكون آثمًا فيما بينه وبين الله، ولكن ليس لأحد عليه من سبيل، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعى، كمن يرخص فى سلعته، ليضر بذلك تاجرًا ينافسه، فإن هذا بلاشك عمل مباح، وهو ذريعة إلى إثم هو الإضرار بغيره، وقد قصده، ومع ذلك لا نحكم على عمله بالبطلان بإطلاق، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذى ينفذه القضاء، فإن هذا العمل من ناحية النية ذريعة للشر، ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص، فإن البائع بلا شك ينتفع من بيعه، ومن رواج تجارته، ومن حسن الإقبال عليه، وينتفع العامة من ذلك الرخص، وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار، ومع ذلك كرهه أحمد إن تبين أن فيه إضرارًا بصاحبه على ما تبين.

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى القصد والنتيجة أو إلى النتيجة وحدها.

٢١٠ ـ والحق أن أصل الذرائع من حيث المنع القضائى، أو بعبارة عامة من حيث الحكم الدنيوى لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهرى فى المنع أو الإباحة، إنما النظر الجوهرى إلى النتائج والثمرات، فإن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة كان واجبًا بوجوبها، وإن كان يؤدى إلى فساد، فهو ممنوع بمنعه؛ لأن الفساد ممنوع، فما يؤدى إليه ممنوع، والمصلحة مطلوبة، فما يودى إليها مطلوب، وإن المقصود بالمصلحة النفع العام، وبالفساد ما ينزل من الأذى بعدد كبير من الناس، ولذلك إذا كان ما هو مبيح للشخص من المنافع الخاصة يؤدى الاستمساك به إلى ضرر عام، أو يمنع مصلحة عامة، كان منع الاستمساك مطلوبًا سدًّا للذريعة، وإيثارًا للمنفعة العامة على الخاصة، ولنضرب لذلك بعض الأمثال:

(أ) تلقى السلع قبل نزولها فى الأسواق وأخذها للتحكم ممنوع؛ لأنه وإن كان فى أصله جائزًا، لأنه بيع وشراء ـ إن أجيز كان الناس فى ضيق، ولم تستقم حرية التعامل، فيكون فى بقاء الإذن ضرر عام، فيمنع الأمر لسد الذرائع، ويكون المنع عامًّا، ولو كان لبعض المتلقين نية حسنة محتسبة، وفوق ذلك فإن هناك غبنًا محتملا على البائع، ولذا أثبت أحمد رضى الله عنه له الخيار، سواء أكان غبن بالفعل أم لم يكن.

(ب) احتكار الطعام وما يحتاج إليه الناس، فإنه حرام بنص النبى ﷺ «لا يحتكر إلا خاطئ» أى آثم، ولولى الأمر أن يمنع الاحتكار، لما يترتب على ذلك من مضار

بالناس، فله أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس فى مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه فى الجهاد وغير ذلك، فإن من اضطر إلى طعام غيره وأخذه منه بغير اعتباره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، فأخذه منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة المثل.

وفى هذا نرى أن ولى الأمر يتدخل لمنع الاحتكار سدًّا لذريعة الفساد، والأذى الذى ينزل بالناس.

(جـ) ومما أفتى به الإمام أحمد معتمدًا على هذا الأصل، أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه، فلم يعطه، حتى مات جوعًا، وجبت عليه الدية، فكان وجوب الدية، مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ، ولكن كان منعه وسيلة الموت، فكان كالمتسبب فيه، فتجب الدية لهذا السبب، ولسد ذريعة الشر والفساد، ولبث روح التعاون بين الناس.

٢١١ ـ ولقد قسم ابن القيم إفضاء الوسائل إلى نتائجها إلى أربعة أقسام فقال: «القول أو الفعل المفضى إلى المفسدة قسمان:

(أحدهما) أن يكون وضعه للإفضاء إليها، كشرب المسكر المفضى إلى السكر، وكالقذف المفضى إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضى إلى اختلاط المياه وفساد الغرس، ونحو ذلك، فهذه أقوال وأفعال وضعت مفضية لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها.

(الثانى) أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصده أو بغير قصد منه، فالأول كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدًا به الربا. . . والثانى كمن يسب أرباب المشركين بين أظهرهم. ثم هذا القسم من الذرائع نوعان، أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، فهاهنا أربعة أقسام»، وهذا كلام ابن القيم، والأقسام الأربعة التى أشار إليها هى:

(الأول) أن يكون الأمر منهيًّا عنه، وهو مفض إلى مفسدة لا محالة كتناول الخمر والقذف والزنى كما مثَّل.

(والثانى) أن يكون الأمر جائزًا وقصد به التوصل إلى مفسدة، وهو مفض إليها لا محالة.

(والثالث) أن يكون الأمر جائزًا، وإفضاؤه إلى مفسدة احتمال أو جانب المصلحة غالب.

(والرابع) ما يكون جانب المفسدة هو الغالب.

وهذه الأقسام سليمة من حيث الفرض العقلي: ولكن القسم الأول لا يعد من الذرائع، بل يعد من المقاصد؛ لأن الخمر والزنى والقذف، كالربا وأكل أموال الناس بالباطل والنصب والسرقة مفاسد فى ذاتها، وليست ذرائع ولا وسائل.

إنما الكلام فى الذرائع هو فى الوسائل التى تؤدى إلى المفاسد فتدفع، ويسمى ذلك سد الذرائع، أو تؤدى إلى جلب المصالح فتطلب.

وعلى ذلك لا يدخل فى الذرائع إلا الأقسام الثلاثة: ولكن يلاحظ أن الفعل أو القول قد يكون فى ذاته محرمًا، واتخذ ذريعة لمحرم آخر أكبر فينال حظه، كالنميمة بقصد التحريض على القتل، وهنا يكون حرامًا لذاته، ولأنه ذريعة لإثم أكبر منه فيجمع له السوء من ناحيتين، إذ يجتمع له المنعان، المنع لذاته، والمنع لغيره، فتضاعف المنع قوى التحريم.

وإذا كان الأمر فى ذاته جائزًا أو مطلوبًا، ولكنه يؤدى إلى محرم، فإن تحريمه يتفاوت مقدار إفضائه إلى ذلك المحرم، وبمقدار الحرمة فى القصد، فإذا كان إفضاؤه إلى المحرم حتميًا كان حرامًا، وإن كان إفضاؤه بغلبة الظن كان على قدر ذلك، وإن كان الإفضاء إلى المفسدة نادرًا لم يلتفت إلى ذلك، لأن النادر لا حكم له.

٢١٢ ـ وفى الصور السابقة كلها كان الطريق إلى المحرم إما أن يكون جائزًا أو مطلوبًا، وإما أن يكون ممنوعًا، وكلها كان مفضيا إلى المحرم، وهناك صور أخرى تكون الوسيلة طريقًا للمطلوب كتيقن الزواج طريقًا لتحصين الفرج فإنه يكون فى هذه الحالة فرضًا إذا استيقن الوقوع فى الزنى إن لم يتزوج، وهكذا كل ما يؤدى إلى المصلحة يكون مطلوبًا بطلبها، إذا كان فى أصله حلالا مشروعًا، فإفضاؤه إلى المصلحة يعلى مرتبة الطلب بمقدار طلب هذه المصلحة، وتحققها بوجوده.

ولكن إذا كانت الوسيلة ممنوعة لذاتها، وهى تؤدى حتما إلى مطلوب، أو لحق وإقامة عدل، فهل تكون مطلوبة أو تستمر على حرمتها، كشهادة الزور لإثبات حق أنكره المدعى عليه، لقد أجاب عن ذلك ابن تيمية مقررًا مذهب الحنابلة بأنه لا يجوز، فقال: «هذا محرم عظيم، عند الله قبيح؛ لأن ذينك الرجلين شهدا بما لا يعلمانه، وهو حملهما على ذلك[1]».

---

(١) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص ٨٥.

وهذا إذا كان الأمر الذى اتخذ وسيلة محرمًا لذاته كالكذب، فإن كان أصل تحريمه لأنه ذريعة إلى حرام كالنظر إلى عورة الأجنبيـة، فإنه حرام لأنه ذريعة إلى الزنى غالبا، فإن الحكم فى هذه الحال يختلف، إذ يباح إذا كان بدفع حاجة، كعلاج مريض، فإذا كانت المرأة مريضة، ولابد لتمام علاجها من رؤية عورتها، تباح الرؤية، لأن المحرم لغيره يباح عند الحاجة، لأن المنع فى هذه الحال يكون جانب المفسدة فيه أكثر من جانب المصلحة، أو جانب المفسدة نادرا فلا يلتفت إليه، أما إذا كان المحرم حرم لذاته فإنه لا يباح إلا عند الضرورة، ولا يباح للحاجة.

٢١٣- ولنضرب أمثلة من الفقه الحنبلى توضح أخذ أحمد بالذرائع:

(أ) أن أحمد رضى الله عنه كان يكره الشراء ممن يرخص السلع، ليمنع الناس من الشراء من جار له، أو نحو ذلك، وكان ذلك من الذريعة؛ لأن الامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال ذلك الضرر بأخيه، ولأن فى الشراء منه إغراء له بالسير فى طريقه هذا، ولقد روى نهى النبى ﷺ عن طعام المتباريين، وهما رجلان يقصد كل منهما مباراة الآخر فى التبرع، والذى يرخص فى السعر للإضرار من ذلك النوع أو أشد قبحا، لأنه يعمد إلى الإضرار بغيره، وقد يؤدى فعله إلى الاحتكار بأن تزول منافسة غيره، فيستبد بالأسعار، كما قد ينفع الناس من الرخص كما ذكرنا آنفا، ولكلٍّ حال تبدو فيها البواعث، ويحتاط ولى الأمر للنتائج.

(ب) أن أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة، لنهى النبى ﷺ، لذريعة الشر لأنه إعانة على معصية، ولم يجز أحمد هذا البيع، لأنه إعانة على العدوان غالبا، وفى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية، كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين، وكبيعه للبغاة، وبيعه لقطاع الطريق، وإجارة الدور والحوانيت، لمن يقيم فيها سوقا للمعاصى، كالمراقص والملاهى المحرمة.

(جـ) أن من المقرر عند الحنابلة - أن من وقع فى معصية، وفى أثناء تلبسه بها وُجدت منه التوبة يكون فى حال طاعة، كمن يغتصب أرضا أو دارا، ثم يندم، وهو باق فيها فيتوب فإنه عند خروجه منها يكون فى حال طاعة أو عفو على اختلاف التخريج، كمن تطيب وهو محرم بالحج ثم يندم، وأراد التوبة وشرع فى غسله بيده قصدا لإزالته.

وإن الحكم بأن الفعل - مع أنه تلبس بالمعصية - يصبح مطلوبا هو فى الحقيقة من باب الذرائع، لأن السبيل للطاعةصار طاعة وإن كان فى أصله معصية، وقد اختلف علماء المذهب الحنبلى فى تخريجه، فخرجه بعضهم بأن الفعل ينقلب طاعة لأنه السبيل للطاعة، وخرجه بعضهم على أنه عفو عن المعصية، وإن كان مطلوبا، وإليك نص ما جاء فى كتاب القواعد لابن رجب، فقد جاء فيه ما نصه:

«والكلام هاهنا فى مقامين».

(أحـدهما) هل تصح التـوبة فى الحـال ويزول الإثم بمجردها، أم لا يزول حـتى ينفصل عن ملابسات الفعل بالكلية؟ فيه لأصحابنا وجهان:

(أحدهمـا) وهو قول ابن عـقيل إن توبتـه صحـيحة، ويزول عنه الإثـم بمجردها ويكون تخلصه من الفعل طاعة، وإن كان ملابسا له، لأنه مـأمور به فلا يكون معصية، ولا يقال من شرط التوبة الإقلاع ولم يوجد، لأن هذا هو الإقلاع بعينه، وأيضا فالإقلاع إنما يشترط مع القدرة عليه دون العجز، كـما لو تاب الغاصب، وهو محبوس فى الدار المغصوبة أو توسط جمعا من الجرحى متعمدا ثم تاب، وقد علم أنه إن أقام قتل من هو عليه، وإن انتقل قتل غيره، ولكن هذا من محل نوع النزاع[1] أيضا».

«والوجـه الثـانى» وهو قـول أبى الخطاب، إن حركـات الغـاصب، ونحـوه فى خروجـه ليست طاعـة، ولا مأمـورا بها، وهى مـعصـية، ولكن ما يـفعله لدفع أكـبر المعصيتين بأقلهما، وأبو الخطاب، وإن قال ليست طاعة، هو يقول لا إثم فيها، بل يقول بوجوبها، وهو فى معنى الطاعة»[2].

(د) ومن الأخذ بـالذرائع عدم قبـول توبة الزنديق الذى ارتد، وكـان مشـهورا بالزندقة، فإن المقـرر فى الإسلام أن المرتد يستتاب، فإن تاب كـان مسلما، وإن لم يتب قتل، ولكن استثنى من المرتدين الزنادقة إذا ارتدوا لأنهم يتـخذون عنوان الإسلام سبيلا للكيد له، وإفساد العقيدة ونشر البدع، وبث الفـتنة لإفساد المفسدين، فهم منافقون عند إعلانهم الإسلام فإذا تمكن ولى الأمر من رقابهم بإعلان ردتهم، فلا يصح له أن يمكنهم من الإفلات بالتوبة غيـر الحقيقية التى يتخذونهـا طريقا للإبطال فى شرهم، وكان ذلك من باب سد الذرائع، وهذا المسلك هو أصح الروايات عن أحمـد، وهو مذهب مالك، ورواية عن أبى حنيفة، وأما الشافعى فهو الذى خالف فى ذلك.

٢١٤- وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه، ومـثله فى ذلك مالك رضى الله عنه كان عند الحكم ينظر إلى المآلات، فيقررها، ويمنع كل ما يؤدى فى مآله إلى محرم، ويقـرر كل ما يؤدى إلى مطـلوب، وينظر فى ذلك نظرا كليـا وجزئيـا، فـيحـرم تلقى الركبـان، لكيلا يؤدى إلـى غلاء الأسعـار على العامـة، ولكيلا يكون فـى ذلك خداع للقادمين من الأمـصار، ولم يكونوا على علم بالأسعار، فكان التـحريم لأنه يؤدى إلى ضرر خاص بالبائعين، وضرر عام بالمستـهلكين، وكان المنع بالنسبة للمآلات منظورا فيه

---

(١) صورة هذه أن يكون هناك جرحى مثخنون وقد ألقوا فى الأرض، فيمر عليهم عامدا: وهذا إثم، يبدو أن يرجع تائبا فإن عاد قتل وإن بقى قتل، وهذا نتيجة لتوبته بمجرد صدورها لا لأن الإقلاع متعذر من غير معصية أكبر إذ من يمر عليهم سيقتلون، فيكون فى الإقلاع إثم مؤكد.

(٢) قواعد ابن رجب.

إلى النتيجة المترتبة، سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، أما الإثم الأخروى فإنه ينظر فيه إلى الباعث.

وقد قرر أنه إذا كان الباعث الخير، والنتيجة كانت شرا غالبا أو مؤكدا منع الفعل مع نية الخير، اعتبارا بالمآل والنتيجة، قياسا على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

هذه خلاصة مبينة لأخذ أحمد بالذرائع كمالك رضى الله عنهما، وقد عنينا فيها بضرب الأمثال من الفقه الحنبلى، ولم نعن ببيان الأدلة التى قام عليها ذلك الأصل اكتفاء بما ذكرناه فى كتابنا مالك[1].

موازنة بين الشافعى وأحمد فى الذرائع

٢١٥- كان أكثر الفقهاء أخذا بالذرائع أحمد ومالك رضى الله عنهما، وأقل الفقهاء أخذا بها الشافعى، وكان أبو حنيفة وأصحابه أقرب إلى الشافعى من القلة، ولم يقاربوا مالكا وأحمد، ومالك يعد إجماع الجميع على نوع من الذرائع، أخذا، وعلى نوع آخر ردا، فقد أجمعوا على أن ما يؤدى إلى إيذاء جمهور المسلمين ممنوع لا محالة كحفر الآبار فى الطرق العامة، أو إلقاء السم فى طعامهم، ولعل من ذلك فى عصرنا رمى جراثيم الأمراض فى مياه للشرب، ومن هذا النوع الذرائع التى جاء بها النص كسبٌ الأصنام عندما يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى إن سمع ذلك.

وقد أجمعوا أيضا على أن ما يكون سبيلا للخير والشر، ويكون فى فعله فوائد للناس لا يكون ممنوعا كغرس العنب، فإنه يؤدى إلى عصره، وتخميره، ولكن لم يكن لذلك بأصله، ولأن استخدامه لذلك احتمال، والمنفعة فى غرسه أكبر من هذه المضرة، والعبرة بالأمر الغالب أو الراجح فى الظن.

٢١٦- وفيما عدا القسمين السابقين كان الخلاف، فالشافعى رضى الله عنه نظر إلى الأحكام الظاهرة، وإلى الأفعال عند حدوثها، ولم ينظر إلى غاياتها، ومآلاتها وقال فى ذلك:

«والأحكام على الظاهر، والله ولى الغيب، من حكم على الناس بالإزكان[2] جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عنه رسول الله ﷺ»، لأن الله عز وجل إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب، لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من

(١) قد شرحنا أصل الذرائع فى كتاب مالك طبعة ١٩٦٤ - الناشر دار الفكر العربى فليرجع إليه من يريد معرفته مفصلا.

(٢) الإزكان الفهم بالظن، والاسم الزكانة.

العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بـباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله ﷺ وما وصفت من هذا يدخل فى جميع العلم».

وهذه الظاهرية هى التى يستـمسك بها أشد الاستمساك، وينهى فيـها عن تظنن غايات الأمور لم تكن قـائمة ولا ثابتة وقت الفعل أو التصـرف، لأن الأخذ بذلك أخذ بالإزكان والظن، والشريعة عنده ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال ومادتها، لا إلى مآلاتها أو بواعثها، إذا لم يكن هناك دليل ظاهر على المآلات أو البواعث.

وإن هذه النظرة تخالف نظر الإمـامين أحمد ومالك، فـإنهما عند اتجاههـما إلى الذرائع نظرا إلى المآلات نظرة مجردة، ونظرا إلى البواعث، نمن عقد عقدا قصد به أمرا محرمـا، واتخذ العقد ذريعة له فـإن المآل والباعث يحرمان العقـد فيأثم عند الله ويكون العقد باطلا، لأنه ربا، فيبطل سدا للذريعة.

٢١٧- ولقـد نظر الشافـعى تلك النظرة الـظاهرية، أو على حد تـعبـير رجـال القانون: المادية، وعمم شمـولها، ولم يقتصر فيها على ناحـية من نواحى الشريعة دون الناحية الأخرى، وطبق قاعدته على العقود والتصرفات.

فكان فى تفسـيره للعقـود، وإعطائها أوصـافها الشـرعية من الصـحة والبطلان، وترتيب الأحكام،ينظر نظرة ظاهرية مادية لا ينظر إلى البـواعث، ولا إلى المآلات، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها، بحـسب مآلاتها الواقعة فى المستقبل، ولا بحسب النيات المقتـرنة بالعقد، وقام الدليل عليها من أحوالهـا وما لابس العقد من أمور سبقتـه ولحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفـاظه، وما يستفاد منها فى اللغة وعرف العاقدين، ولذلك يقول مصرحا بعدم أخذه بالذرائع.

ويبطل حكم الإزكان من الذرائع فى البيوع وغيـرها، ويحكم بصحة العقد، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة، ونوى ألا يحبسها إلا يـوما أو شهرا، إنما أراد أن يقضى منها وطرا، وكذلك نوت هى منه، غير أنهما عقدا النكاح مطلقا على غير شرط.

ويقول فى كتاب إبطال الاستحسان: إنه لا يفسد عقد أبدا إلا بالعـقد نفسه، لا يفسد بشىء تقدمه ولا تأخـره، ولا بتوهم، ولا بأغلب، وكذلك لا يفسد كل شىء إلا بعقده، ولا تفسد البيـوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نية سوء، ولو جاز أن نبطل من البيـوع بأن يقال مـتى خاف أن تكون ذريعـة إلى الذى لا يحل - كأن يكون اليـقين من البيوع بعقد مالا يحل أولى أن يرد به[1] من الظن، ألا ترى أن رجلا لو اشتـرى سيفا، ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالا، وكـانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع، وكذا لو باع البائع سيفا من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هكذا.

---

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٧٠.

ومعنى هذا الكلام أنه لا يفسد العقد للمآل الذى يؤدى إليه تنفيذه، كما لا يفسده للنية، ولو قام عليه دليل سابق ولاحق، ويقول إننا لو جعلنا العقد باطلا أو فاسدا، لظن فى المآل أو لظن النية الفاسدة لكان بيع السيف لمن يشتريه ليقتل بيعا باطلا لا يملك المشترى السيف به؛ لأن النية مؤكدة، ولكن حكمنا بأن البيع ينقل الملكية، فيكون صحيحا والنية فيها العقاب الأخروى، وإذا كان ذلك صحيحا، فمثله فى الصحة بيع السلاح فى الفتنة، لأن مآله أن يكون بيعا لمن يظن أنه سيقتل به، وقد صححنا البيع لمن ينوى يقينا.

ويقول الشافعى أيضا: فإذا دل الكتاب ثم السنة، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها لا تفسدها نية المتعاقدين، كانت العقود إذا عقدت فى الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، ثم إذا كان توهما ضعيفا، والله سبحانه وتعالى أعلم[1].

٢١٨- وفى هذا ترى الشافعى يستنكر الحكم بأن بيع السلاح فى الفتن باطل لأنه لا يصح أن يتوهم على العاقد نية عقده إذا كان البيع صحيحا عند تأكده نية نفسه وهذا ما لم يقله أحمد، ولا مالك رضى الله عنهما، لأنهما نظرا إلى المآل.

وإنه ليطبق مبدأه هذا على النكاح كما بينا، فيحكم بأن النكاح يكون صحيحا ولو كان العاقدان ينويان قضاء وطر، وتبينت تلك النية من سابق العقد ولاحقه، فكان النكاح مؤقتا فى نيتهما الظاهرة الثابتة، ولا يحكم ببطلان النكاح لذلك إلا إذا صرح العاقدان باشتراط التوقيت فى صيغة العقد عند إنشائه.

ويطبق الشافعى نظره فى العقود التى يقصد بها الربا، أو يظن من عقدها أن المقصود بها الربا، فحكم بأن الثمن إذا كان مؤجلا، وقبض المشترى العين كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن، ولو كانت نية الربا ثابتة فى ذلك العقد، بأن تكون النتيجة أن يكون المشترى قد استدان من البائع دينا، وأداه بأكثر منه، وأمارات الربا فيه واضحة، ولكن ما دام لم يقترن بالعقد عند إنشائه ما يدل على قصد الربا فالبيع صحيح، وقد نص على صحته فى الأم، فيقول: وإذا اشترى طعاما إلى أجل فقبضه، فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه، ومن غيره بنقد، وإلى أجل، وسواء فى هذا المعين وغير المعين.

أى سواء فى ذلك ما يعين على الربا، وما لا يعين على الربا، أى سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم، لأنه نظر إلى الصورة الظاهرة، وترك لله المغيب.

---

(١) الأم الجزء الثالث ص ٣٣.

٢١٩- وإن ذلك الجزء من البحث كما ترى قد اختلف فيه التلميذ عن شيخه اختلافا بيِّنا، واختار مسلك مالك رضى الله عنه، لأنه وجده أنزه فى الدين، وأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التى جاءت لإصلاح الناس، وقيام بناء الجماعة الإسلامية على أسس صالحة من الخير فى نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذلك حكم بإبطال بيوع العينة ما دامت تؤدى إلى التعامل بالربا، كما أبطل كثيرا من العقود؛ لأن تنفيذها يؤدى إلى فساد عام فى الجماعة الإسلامية، كما ذكرنا فى الاحتكار والتسعير، وتلقى السلع، وهكذا.

ولعل أوضح مثال للخلاف بين الفقهين المالكى والحنبلى، وبين الفقه الشافعى فى مسألة الذرائع، هو تلك البيوع الربوية، فقد توسع مالك وأحمد فى تحريمها، وإبطالها، وضيّق الشافعى باب الإبطال وقاربه فى ذلك أبو حنيفة وأصحابه رضى الله تبارك وتعالى عنهم أجمعين.

ولقد استدل على تحريم البيوع الربوية التى تسمى ببيع العينة، أى التى يتوسط فى التعامل فيها بالربا عين بأن يبيع الشخص عينا بثمن مؤجل، ثم يبيعها لبائعها بثمن معجل أقل فيكون الفرق ربا - بما ذكر من سد الذرائع للربا، وبحديث تكلم العلماء فى سنده، وهو ما روى عن النبى ﷺ قال: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد فى سبيل الله، أنزل الله عليهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم».

ولقد توسع المالكية والحنابلة فى معنى هذه البيوع الربوية، وضيّق الشافعى باب التفكير، فجازت بمقتضى ذلك عقود ربوية كثيرة، ولقد قال القرافى فى ذلك:

من باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشراها بخمسة قبل الشهر فمالك (ومعه أحمد) يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة إلى آخر الشهر فهذه وسيلة السلف خمسة بعشرة إلى أجل بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعى ينظر إلى صورة البيع، ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك، وهذه البيوع يقال أنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك (ومعه أحمد) وخالفه الشافعى.

٢٢٠- وترى من هذا كيف اختلف النظر الحنبلى والمالكى عن نظر الشافعى، فإنهما ينظران إلى مآلات الأفعال نظرة اجتماعية تقدر الوقائع المترتبة، ولا تقتصر فى نظرها على الصور الفردية الواقعة، فهما ينظران إلى الثمرات المترتبة فى مجموعها لا إلى الوقائع فى آحادها، ولا شك أن ذلك النظر - كما قلنا - أسلم، وأجدر بالشرائع التى تجىء قاصدة إلى إصلاح الجماعة، وترمى إلى تكوين بنيانها على أسس من الفضائل الخلقية والاجتماعية.

٢٢١- ولئن قررنا أن أحمد يتفق مع مالك فى النظر فى المآلات ومخالفة الشافعى فى عدم النظر إلى ذلك، فإن هناك أمرا، يرى فيه الحنابلة وقد انفردوا بمخالفة الشافعى فيه، وهو النظر إلى المقاصد التى يرمى إليها العاقد من عقده، فإن الشافعى قد رأيناه يقرر أن النية ليس لها أثر فى الحكم على العقد من حيث الصحة والفساد قط مادامت هذه النية لم يكن هناك شرط صريح مقترن بالإنشاء يدل عليها، فإذا لم يكن ذلك، فإن العقد يكون صحيحا مهما يقم من الدلائل قبله أو بعده على نيته التى لا تتفق مع معنى العقد والمقصد الشرعى منه، ولكن الحنابلة يرون أن القصد إذا قام الدليل عليه مما لابس العقد سواء أصرح به أم لم يصرح وسواء أكان التصريح به مقترنا بالعقد أم قبله، فإن العقد يكون الحكم فيه على أساس ذلك القصد، فإن كان القصد حراما كان العقد على حرام وكان فاسدا لا ينشأ به التزام، وقد رد ابن القيم على الشافعى، وأحسن الرد، وجاء فى أثناء كلامه ما نصه.

«المتكلم بالعقود، إن كان قاصدا لها ترتبت أحكامها فى حقه ولزمته، وإن لم يكن قاصدا لها، فإما أن يقصد خلافها، أو لا يقصد معناها، ولا غير معناها، فإن لم يقصد غير التكلم بها، فهو الهازل، وإن قصد غير معناها، فإما أن يقصد ما يجوز له قصده أولا فإن قصد ما يجوز له قصده، وإن لم يكن حكم العقد الذى تدل عليه الصيغة لم تلزم أحكام هذه الصيغة بينه وبين الله تعالى فى كل حال، وأما فى القضاء، فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضا، لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه، وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلا، وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه، وإن قصد منه مالا يجوز قصده، كالمتكلم بنكحت وتزوجت لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقتة بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث، وبعت واشتريت بقصد الربا وما شابه ذلك، فهذا لا يحصل له مقصوده الذى قصده، وجعل اللفظ والفعل وسيلة إليه، فإن فى تحصيل مقصوده تنفيذا للمحرم، وإسقاطا للواجب، وإعانة على المعصية، ومناقضة شرعه، وإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان، ولا فرق بين إعانته على ذلك بالطرق التى وضعت مفضية إلى الإثم بذاتها كالربا الصريح وبين إعانته عليه بالطرق التى وضعت مفضية إلى غيره، واتخذها هو ذريعة، كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا، فالمقصود إذا كان واحدا لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجبا لاختلاف حكمه فيحرم من طريق، ويحل بعينه من طريق أخرى: فإن الطرق وسائل، وهى مقصودة لغيرها، فأى فرق بين التوصل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمنكر والخداع والتوسل إليه بطريق المجاهرة التى يوافق فيها السر الإعلان، والظاهر بالباطن، والقصد اللفظ، بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم، وخطره أقل من سالك تلك، كما أن وسائل الخداع والمكر أمقت، وهم فى قلوبهم أوضع»[1].

---

(١) أعلام الموقعين جـ٣ مأخوذ بتصرف من ص١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

٢٢٢- وخلاصة القول أن أحـمد والشافعى يسيران فى خطين متبـاعدين بالنسبة لمآلات العقود، ومقاصد العاقدين من عقـودهم، فالشافعى يسير على أن كل عقد تؤخذ أحكامه من صيغته ومما لابسه واقترن به، ففساده يكون من صيغته، وصحته تكون منها، ولا يفسد لأمور خارجة عنه، ولو كانت نيات، ومقاصد، لها أمارات ولو كانت مآلات مؤكدة، ونهايات ثابتة، وأحمد خالفه فى كل ذلك، ولكل مجتهد نصيب.

خاتمـة

٢٢٣- هذه أصـول المذهب الحنبلى التى ينسبـها الحنبلـيون إلى إمام دار الـسلام أحمد رضى الله عنه، وكلها ينتهى إلى السنة، وهى كيفما تنوعت، وتفرعت، تنبع من معين واحد، وهو الآثار، فهو إما أن يستـقى من الآثار نصا فإن لم يجد أثرا يسعفه فى قضيته، حاكى الأثر فى طريقته، فهى مأخوذة منها بالمنهاج، كما أخذت فروع كثيرة من الآثار بالنص، وهو فى كلا الأمرين متبع ينهج منهاج السلف، أو يقول مقالة السلف.

ولو استقريت الأصول أصلا أصلا لوجدت أنه ينهج المنهاج السلفى لا يعدوه ولا يسلك غيـر سبيله، فقـد وجد السلف يقيسـون الأشباه بالأشبـاه، ويعطون حكم النظير لنظيره، فأخذ بالقياس إن لم يجد نصا.

ووجد الصحابة يبقون الشىء على ما هو عليه من حكم، حتى يتغير الموضوع أو تتغيـر الحال، فأفتى بما سماه العلمـاء من بعده استصحاب الحـال وأبقى الأحكام الثابتة على ما هى عليه، حتى يقوم الدليل على التغير الموجب لحكم آخر، غير الذى ثبت فى الماضى، لزوال ما كان يقتضيه ويثبته.

ووجد الصـحابة فى عـصر الراشدين قـد أخذوا بالمصـالح المرسلة، واعتـبروها وحدها مسوغا للحكم إن لم يكن ثمة نص فوجـد الصحابة جمعوا القرآن فى المصاحف وجمعوا الناس على مصحف واحد، ووجدهم قـتلوا الجماعة بالواحد، وضمنوا الأجير العام، لأنهـم رأوا المصالح فى ذلك، وسنوا بذلك لمن يتـبعـهم فى طرق الاجتـهاد أن يتبعهم فاتبعهم أحمد فى ذلك، وأفـتى بالمصالح المرسلة كما أفتوا، واختارها أصلا من أصول الاسـتدلال، إذ قد فتـحوا له عين الطريق، فسلكـه متبعـا لهم، مهتـديا بهديهم سالكا سبيلهم.

ووجدهم قد أعطوا الوسيلة حكم الغاية، والمقدمـة حكم النتيجة، فجعلوا وسيلة المطلوب مطلوبة، ووسيلة الممنوع ممنوعة، فأفتى بما سمى من بعد بالذرائع، سدا وطلبا.

وبذلك كان فى فقهه كله سلفيا تابعا سواء فى ذلك ما اجتهد فيه وما نقل حكمه فكان آخذا من مـشكاة السلف دائما فى فقـهه، وإن ذلك لم يجعل فـقهه جـامدا، بل جعله خصبا نيرا.

دراسة لبعض فقه أحمد

٢٢٤- فى هذا المقام نختـار بعضًا من فقـه أحمد لنكشف به عن منهاجـه مطبقا مبينا بالفـروع، بعد أن ذكرناه مجمـلا مؤيدا بالدليل، مستمـدا من الكتاب والسنة وآثار السلف، ولنكشف للقـارئ، عن خصـوبة ذلك الفقـه وورع صاحـبه وشدتـه فى أمور العبادات، ووسائلها.

ولقد اخترنا فى ذلك بابين: أحدهما - أحكام الشروط المقترنة بالعقود، وهو باب كان أحـمد فيه أوسع الـفقهاء صـدرا، وأكثرهم قـبولا للشروط وأقـربهم إلى القوانين الحديثة، ومسايرة روح العصر الحاضر.

وثانيهما - أجزاء من أبواب الطهارة للـعبادة، وقد جئنا بذلك الباب؛ لأن الناس فى مصر يصفون كل متشدد فى الدين عـامة، وفى الطهارة خاصة - بالحنبلية، ثم صار الوصف مثلا يطلق على كل متشدد فى النزاهة أو ما يشبهها فيقال فلان فى هذا حنبلى، فحق علينا أن نبين مقـدار الصدق فى هذه القضية، ونعتـذر إلى قرائنا من القانونيين فى درج هذا الباب المتصل بعضه بالنجـاسات والوضوء، ونطمئنهم بأننا سنوجز ولا نطنب، وسنلم، ولا نستعرض.

١- حرية التعاقد والشروط المقترنة بالعقود :

٢٢٥- إن إنشـاء العـقود فى الـقوانين الحـاضـرة يرجع إلى الإرادة الحـرة لكلا العاقدين، وكـذلك الآثار المترتبة عليهـا تنشئها تلك الإرادة، فالـعقد شريعة المتـعاقدين نشأت باتفاقهما بالنسبة لآثاره، وكل ما اشـتمل عليه من أحكام ما لم يكن مشتملا على شيء يخالف النظام العـام، فكل ما ارتضاه العـاقدان من أحكام يكون صحيـحا واجب الوفاء، ولا عبرة بالتـعادل بينهما فيمـا يغنمانه ويغرمانه بسبب العقـد، إنما العبرة بكون الالتزامـات نشأت عن إرادة حـرة لم يلبس عليهـا بغش أو تدليس، فإذا تـوافرت تلك الإرادة ثبتت الآثار التى ارتضاها العاقدان، فمقتضى العقد عند القانونيين لإرادة العاقدين أثر فى تكوينه، وليس كله من عمل الشارع.

أما عند الفقهاء المسلمين، أو على التحقـيق عند جمهورهم، فالإرادة تنشئ العقد وأحكام العقد وآثاره من عـمل الشارع، فمقتـضيات العقود كلهـا تثبت بدليل شرعى، وليس للعاقد أن يضيف شيئا إليها، أو يقيد هذه المقتضيات، إلا إذا قام دليل من الشارع عليها، يجيز التزامها والوفاء بها.

٢٢٦- وإذا كان ذلك نظر الجمهور فمن الحق أن نقـرر أنه قد خالف الجمهور فى هذا كثيـر من الحنابلة، وبعض من المالكية ساروا فى مسـارهم، وقد بنى هؤلاء الحنابلة نظرهم فى هذا على أن الشريعة دعت إلى قاعدة عامة وهى الوفاء بالعقود، وذلك بقوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وتلك القاعدة الثابتة بهذا النص المحكم تقرر سلطان الإرادة فى إيجاد الالتزامات الناشئة بالعقد وفق ذلك، هناك قاعدة أخرى ثابتة بنص محكم أيضا، وهى قاعدة اعتبار الرضا أساسا لنقل الحقوق وإسقاطها، وصدور الإذن العام بذلك من الشارع الحكيم، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء:٢٩]، ففى هذه الآية الكريمة جعل الرضا سببا ملزما لصاحبه بما التزمه.

ويتبين من هذا الكلام أن الشارع الذى يحمى الحقوق، ويرتب الأحكام هو الذى يأمر ويقرر أن كل ما يتفق عليه العاقدان برضاهما يلزمهما الوفاء به، فيكون جعل الإرادة هى المؤثرة فى مقتضيات العقود إنما كان بحكم الشارع وأمره، ولقد قرر نظر هؤلاء الحنابلة فى ذلك ابن تيمية، فقال:

«إن العقود إنما وجب الوفاء بها، لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقا، إلا ما خصه الدليل، على أن الوفاء بها من الواجبات التى اتفقت عليها الملل والعقلاء جميعهم، وأدخلها فى الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلى»[١].

والأصل فى العقود رضا المتعاقدين، ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، لأن الله تعالى قال فى كتابه: ﴿أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء:٢٩]، وقال سبحانه: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤]، فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه، فدل على أنه سبب له، وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب، فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم، وإذا كان طيب النفس هو المبيح للصداق، فكذلك سائر التبرعات قياسا بالعلة المنصوصة التى نص عليها القرآن، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]، لم يشترط فى التجارة إلا التراضى، وذلك يقتضى أن التراضى هو المبيح للتجارة، وإذا كان كذلك التبرع والتجارة، فإذا تراضى العاقدان، أو طابت نفس المتبرع بتبرعه ثبت حله[٢].

وينتهى القول إلى أن المذهب الحنبلى فى نظر بعض الحنابلة يقرر أن إرادة العاقدين لها التأثير الأول فى تكوين مقتضيات العقد، وذلك بإذن عام من الشارع يجعل الرضا أساس الالتزام وبأمر عام، وهو الوفاء بالعقود.

---

(١) الذين حكموا بمقتضى الوجوب العقلى المعتزلة من علماء الكلام، أما الفقهاء عامة، فيرون أنه لا وجوب إلا حيث يوجب الشارع.

(٢) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص ١٢٩.

٢٢٧- وقد علمت أن جمهور الفقهاء يرون أن الشارع لم يعط حمايته إلا للعقود التى تتفق آثارها التى يريدها العاقدان مع مقتضياتها حتى نص عليها، أو قام عليها الدليل من نص أو قياس، أو استدلال بأى وجه من وجوه الاستدلال الشرعى المعتبر فما خالف هذه المقتضيات لا يلتفت إليه، أو يأتى على عقد الالتزام بالإفساد.

وقد انبنى على مخالفة هؤلاء الحنابلة لجمهور الفقهاء فى مقتضيات العقود وآثارها اختلافهم معهم فى حرية التعاقد، والشروط المقترنة بالعقود، فالحنابلة يقررون أن الأصل فى العقود والشروط الإباحة، والناس أحرار فى أن يعقدوا أى عقد كان وبأى شروط كانت، وما يعقدونه يجب الوفاء به من غير تقييد بمقتضى خاص، وكل هذا مالم يشتمل العقد على أمر حرمه الشارع، ونهى عنه كالربا، فما لم تشتمل تلك العقود على أمر محرم بالدليل الشرعى، فالعاقد حر فيها يعقدها بأى شرط شاء، أما إذا اشتملت على أمر حرمه الشارع، وثبت التحريم بدليل من الأدلة الشرعية المعتبرة فهى فاسدة، أو على الأقل لا يجب الوفاء بها.

أما غير الحنابلة وبعض المالكية، فقد قرروا أن ما يتفق عليه العاقدان من عقود، وما يتراضيان عليه من شروط، لا يكون واجب الوفاء إلا إذا قام الدليل من الشارع على وجوب الوفاء به، إذ الأصل عندهم أنه لا التزام إلا بما ألزم به الشارع الحكيم، فما لم يقم دليل على اعتبار الشارع للالتزام به لا يكون هناك التزام بالزيادة عليه.

وعلى ذلك اختلف الأصل بين هؤلاء الحنابلة وغيرهم، فهم جعلوا الأصل وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على منع الشارع للوفاء بعقد معين أو شرط معين، وغيرهم قالوا: إن الأصل عدم وجوب الوفاء حتى يقوم دليل شرعى على وجوب الوفاء، فضيق الحنابلة باب المنع، واعتبروا الأصل الوفاء، ووسع غيرهم فى المنع وضيقوا باب الوفاء فاعتبروا غيره هو الأصل.

والذين خالفوا الحنابلة وبعض من المالكية، لم يكونوا على درجة واحدة فى المنع بل اختلفت درجاتهم باختلاف كثرة الأدلة الشرعية التى يعتبرونها، وقلتها، فالظاهرية الذين ضيقوا نطاق الاستدلال كانوا أشد الفقهاء تضييقا فى العقود، والمالكية إذ أكثروا من طرائق الاستدلال وخصوصا فى المصالح كانوا أكثر الفقهاء الذين اعتبروا الأصل المنع حتى يقوم الدليل، والحنفية يقاربونهم، والشافعية يقاربون الظاهرية.

٢٢٨- هذه موازنة موجزة بين آراء فقهاء المسلمين فى حرية التعاقد، وقبل أن نخوض فى الأدلة التى يسوقها أولئك الحنابلة لتأييد مذهبهم فى هذه الحرية ننقل لك فروعا مروية عن أحمد تدل على هذا الإطلاق، فقد اتفق الناقلون لفقهه والذين درسوا فقه غيره على أنه أوسع الأئمة فتحا لباب الشروط، وقد قال ابن تيمية فى ذلك:

«ليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط من أحمد، وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط، فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس، ولكنه لا يجعل حجة الأولين (أى الحجج التى ساقها الفقهاء الآخرون) مانعا من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص، وكان قد بلغه فى العقود والشروط من الآثار عن النبى ﷺ والصحابة ما لم يجده عند غيره من الأئمة».

وعلى ذلك سنسوق الأمثلة، وقد نجد أنه يذكر أثرا يؤيد قوله، بيد أنه ليس معنى ذلك أنه كان يمنع من غير حجة دالة على المنع إلا عدم الموافقة لمقتضى العقد، وهناك طائفة من الأمثلة:

(أ) أجاز أحمد رضى الله عنه أن يعقد عقد زواج مع شرط الخيار مدة معلومة لأحد العاقدين، أى أن أحد العاقدين يشترط لنفسه أن له فسخ عقد الزواج مدة معلومة بعد عقده، بحيث لو مضت المدة، ولم يفسخ أمضى العقد، ولعله أجاز ذلك الشرط لعدم وجود دليل يمنعه أولا، ولأن الحاجة قد تدعو إليه ثانيا، فإن الشخص قد يكون على غير علم تام بحال الطرف الآخر من العقد، وهو عقد الحياة فلا بد أن تتوافر حرية الاختيار كاملة عند إنشائه، فاشتراطه حق الفسخ مدة معلومة يدفع ضررا محتملا، إذ يدفع الغرر والخديعة، ولنا فى ذلك نظر[1].

(ب) وأجاز أحمد كل الشروط فى النكاح، لقوله ﷺ: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»، وهذا يقتضى عند أحمد أن الشروط فى النكاح أوكد منها فى عقود المبادلات المالية، وإذا اشترطت المرأة أو الرجل لنفسه شرطا ولم يتم الوفاء به، فإن له فسخ عقد الزواج[2]. ولقد أجاز أحمد بمقتضى هذه القاعدة للمرأة أن تشترط ألا تسافر معه، وألا تنتقل من دارها، كما أجاز لها أن تشترط ألا يتزوج عليها، وإذا اشترطت أن يكون للزوج مال، فظهر أنه لا مال له يكون لها الفسخ والعكس، فأجاز له أن يشترط أن يكون لها مال، أو ذات يسار أو ذات جمال.

(جـ) وأجاز أحمد للبائع أن يبيع ويشترط منفعة المبيع له مدة معلومة، فإذا باع دارا له فله أن يشترط سكناها مدة معلومة، وذلك لما ورد من حديث جابر أن النبى ﷺ اشترى جمله، واشترط جابر ظهره إلى المدينة.

---

(١) خلاصته أن عقد الزواج تسبقه مفاوضات طويلة من شأنها ان تعرف كلا من الزوجين بصاحبه، واشتراطه الخيار مدة لا يزيد شيئا، فكل شىء كان يمكن ان يعلم، ومثل هذا الشرط يكون فيه إيحاش للطرف الآخر. ولذا نهى مالك عن الزواج على الشرط وطلب الزواج على الدين.

(٢) لا نوافق أحمد على إجازة كل شرط فى النكاح، وقد بينا رأينا فى كتاب (نظرية العقد) لمحمد أبى زهرة الناشر دار الفكر العربى فارجع إليه.

(د) وأجاز العتق مع تقييده بخدمة السيد أو غيره؛ وذلك لأن أم سلمة أعتقت عبدا لها، واشترطت أن يخدم النبى ﷺ ما عاش.

(هـ) وأجاز أحمد رضى الله عنه أن يقيد الملك المطلق عند مباشرة سببه بقيود تمنع التصرف المطلق، أو تقيد طريق الانتفاع، فأقر اشتراط البائع لأمة ألا ينتفع بها المشترى فى الخدمة، بل تكون للتسرى فقط، روى ذلك الخلال فى جامعه، ففيه: «عن أبى طالب، سألت أحمد عن رجل اشترى جارية فشرط عليه أن يتسرى بها بأن تكون جارية نفيسة يحب أهلها أن يتسرى بها قال: «لا بأس».

وأقر اشتراط البائع على المشترى أنه إذا استغنى عن المبيع، وأراد بيعه، فهو له بثمنه، وقد جاء ذلك فى جامع الخلال أيضا، ففيه عن أبى طالب: «سألت أبا عبد الله عن رجل اشترى من رجل جارية، فقال له إن أردت بيعها، فأنا أحق بها بالثمن الذى تأخذها به منى؟ قال: لا بأس به، ولكن يظهر أن الملكية لا يثبت فى هذه الحال كمالها - من غير شك، ولذلك لم يجز له أن يقربها، ولا أن يطأها، لأن الأبضاع على التحريم، حتى يكون دليل قاطع مثبت للحل، ولأن عمر كره لابن مسعود إذ ابتاع من امرأته جارية على هذا الشرط - أن يقربها.

وأقر أيضا أن يبيع شخص عقارا، ويشترط على المشترى أن يقفه، كما فعل عثمان رضى الله عنه مع صهيب، وأقر أيضا أن يبيع شخص عبدا، ويشترط عليه أن يعتقه، ويقاس على هذا أمثاله من التبرعات الخيرية.

وفى هذا كله ترى أن أحمد يقر انتقال الملكية التامة مقيدة بالشروط؛ لأن الشروط عنده على أصل الإباحة، ولأن الشروط إنما يتفق عليها العاقدان لحاجة إليها، ومنع الحاجات من غير دليل شرعى حرج، وما جعل الله على الناس من حرج فى هذا الدين.

٢٢٩- هذه فروع قد نقلناها من المذهب الحنبلى، وهى مستقاة ممن جمعوا مسائل أحمد وفتاويه، ومنها ترى أن أحمد أخصب الأئمة فقها فى باب العقود والشروط، وأوسعها رحابا لها، وأن علمه بالآثار كان يسعفه بآثار تفتح الباب للاشتراك فى عقود ظن غيره ممن لا يعلم السنة كما يعلمها أنه لا أثر فيه، وأن دراسته للآثار جعلته يفهم أن منطق الفقه الأثرى يوجب الإطلاق دون التقييد، والإباحة دون المنع، حتى يقوم دليل به.

٢٣٠- وإنا إذ نختار مسلك أحمد فى حرية التعاقد فى غير الزواج ولا نرى تقييدها إلا بنص نسوق بعض الأدلة تؤيده، وقد ذكرها ابن تيمية فى رسالة العقود والشروط كاملة، ونختار نحن بعض الأدلة مختصرا، فمنها:

١- أن كل عقد واجب الوفاء بحكم القرآن العام، فقد جاءت الآيات الكثيرة بوجوب الوفاء مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ٣٤]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١]، إلخ الآية الكريمة فى هذا المقام، ولقد أثبت القرآن أن كل تجارة يوجد فيها الرضا فهى مباحة تثبت لكلا العاقدين حقوقا مالية، فكل ما يطلق عليه اسم التجارة من العقود يجب الوفاء بما يشتمل عليه من التزام بالنص، وكل ما يشبه التجارة كالمزارعة والمساقاة، وسائر ضروب الإجارة، واجب الوفاء بمقتضى القياس عليها مادام قد تحقق مناط الجواز، وهو الرضا، لأنه علة الوفاء، والمعنى الذى كان من أجله الالتزام والإلزام فى العقود، والآثار متضافرة عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه توجب الوفاء بالعهد، وعدم خفر الذمة، وتقبيح الغدر، وليس الامتناع عن تنفيذ ما أوجبه العاقد على نفسه كيفما كان عقده، ومهما يكن وصفه وموضوعه - إلا من باب الغدر، فالوفاء بكل عقد واجب، ولو لم يرد به نص، مادام لا يشتمل على أمر حرمه الشارع ونهى عنه.

٢- وأن العقود من الأفعال التى تسمى فى لسان الفقهاء بالعادات، فليست من العبادات، والعادات ينظر فيها إلى عللها ومعانيها لا إلى النصوص والآثار فقط، فأحكامها معللة بمصالح الناس، وجلب المنافع، ودفع المضار، والعاقدان ما اشترطا شرطا، إلا ولأحدهما مصلحة مجلوبة أو مضرة مدفوعة، فلو منعنا تنفيذ الشرط من غير دليل شرعى، نكون قد ضيقنا حيث وسع الشارع، ومنعنا حيث أطلق، فقد ناط الشارع نقل الحقوق، وإسقاطها بالرضا، فكل عقد يتحقق فيه الرضا، وفيه نقل حق أو إسقاط حق فهو واجب، ولو لم يرد دليل خاص، ومن منع فقد حارب قاعدة الرضا التى قررها القرآن، وثبتها، وبينتها السنة فى جملة من الأحايث الصحاح، والآثار المروية.

٣- أن المقرر فى الفقه الإسلامى وفى أصول المذاهب كلها أن الأصل فى الأشياء والمعاملات المالية الحل، لا المنع، والعقود هى ضوابط التعامل المالى، فكان الأصل فيها كيفما كانت شروطها التى لم ينه الشارع عنها - الحل، حتى يقوم الدليل على خلافه، فمباح للشخص بمقتضى ذلك الأصل العام أن يباشر من العقود ما يرى فيه مصلحته، وما يحقق رغبته. وأن يشترط ما شاء مالم ترد أدلة فقهية تمنع الحل فحينئذ يكون المنع، والفساد أو البطلان.

٤- أن الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه، بل الشروط فى حقوق العباد أوسع من النذر فى حق الله تعالى، والالتزام فيها أولى من الالتزام بالنذر[1] إذ النذر التزام عبادة والعبادات ليس للعباد أن يشرعوها، ولا

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ٣ ص ٣٤٠.

أن يوجبوا على أنفسهم ما ليس واجبا، ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا ﴾ [الحج: ٢٩]، كان الوفاء بالنذر واجبا إذا كان من جنس العبادات المقررة الثابتة، أما المعاملات فإنها باب أوسع من باب العبادات، وإذا كان الوفاء بالنذر قد وجب مع هذا التضييق، فأولى أن يجب الوفاء بالعقد عند هذه التوسعة المقررة فى باب التعامل.

٢٣١- وأحمد رضى الله عنه الذى يوسع فى حرية التعاقد هذه يفتح بابا آخر قد أغلقه غيره من الفقهاء، وهو باب التعليق، فإنه من المقرر عند غيره أن عقود التمليكات التى تفيد التمليك فى الحال، وعقود الأنكحة لا تنعقد معلقة على شرط فى المستقبل عند جمهور الفقهاء، ولكن ابن القيم يروى عن أحمد رضى الله عنه أنه يجيز العقود معلقة، ويوجب الالتزام سيرا على الأثر المنقول: المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما، أو حرم حلالا، ويقول ابن القيم فى ذلك: تعليق العقود والفسوخ والتبرعات، والالتزامات وغيرها أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغنى عنه المكلف... ونص الإمام أحمد على جواز تعليق النكاح بالشرط، وهذا هو الصحيح، كما يتعلق الطلاق، والجعالة، وغيرها من العقود، وعلق أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه عقد المزارعة بالشرط، فكان يدفع أرضه إلى من يعمل عليها، على أنه إن جاء عمر بالبذر فله كذا، وإن جاء العامل بالبذر فله كذا[1].

ونص الإمام أحمد على جواز تعليق البيع بالشرط فى قوله: إن بعت هذه الجارية فأنا أحق بها بالثمن... ورهن أحمد نعله، وقال للمرتهن: إن جئتك بالحق إلى كذا، وإلا فهو لك، وكذلك تعليق الإبراء بالشرط نص على جوازه»[2].

وترى من هذه النصوص أن أحمد يجيز إنشاء العقد بصيغة معلقة، وهى الصيغة التى تفيد وجود العقد عند وجود الشىء المعلق عليه، سواء أكانت تلك العقود لتمليك الأعيان، أم لتمليك المنافع، وسواء أكانت إسقاطات أم التزامات، وأجاز تعليق عقود الأنكحة بالشرط كسائر العقود، وقد علل ذلك ابن القيم بأن الأساس فى العقود هو الحاجة إليها، وقد تكون ثمة حاجة خاصة أو مصلحة خاصة فى عقد معلق على شرط، ويجب أن تجاب هذه الحاجة، ويقرر العقد، وإلا كان هذا تضييقا من غير مصلحة ظاهرة، ومن غير دليل، وكل تضييق هو من الحرج الذى نهى الشارع عنه، وحرمه الشارع ومنعه، وهو من العنت الذى لم يجئ به الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

---

(١) ويلاحظ هنا أن العقد غير معلق، بل فيه ترديد فى الشرط.

(٢) أعلام الموقعين جـ٣ ص٣٣٨.

٢٣٢- هذه صور من التوسعة فى العقود والشروط قد فتح فيها أحمد باب التعاقد على مصراعيه، فلم يمنع شرطا إلا إذا كان ثمة نص مانع، ولم يجعل للمقتضيات التى يستخرجها القياس تحكما فى مصالح الناس وحاجاتهم؛ لأن ذلك قد يؤدى إلى الحرج المنهى عنه.

ولقد رأينا أحمد يتوسع فى العقود توسعا ما كنا نحسب أنه سبق الفقه الحديث إليه، وهو البيع من غير حد للثمن، وجعل الثمن هو السعر العام فى وقت معين يتفق العاقد عليه ويسمى ذلك البيع بقطع السعر، وقد ذكره ابن القيم فى أعلام الموقعين، ولنترك له الكلام حتى لا نتزيد عليه.

«اختلف الفقهاء فى جواز البيع بما ينقطع به السعر، ومن غير تقدير الثمن وقت العقد، وصورتها - البيع ممن يعامله من خباز أو لحام، أو سمان، أو غيرهم، يأخذ منه كل يوم شيئا معلوما، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع، ويعطيه ثمنه فمنعه الأكثرون، وجعلوا القبض به غير ناقل للملك، وهو قبض فاسد يجرى مجرى المقبوض بالغصب؛ لأنه مقبوض بعقد فاسد، هذا وكلهم إلا من شدد على نفسه يفعل ذلك، ولا يجد منه بدا، وهو يفتى ببطلانه، وأنه باق على ملك البائع، ولا يمكنه التخلص من ذلك، إلا بمساومته له عند كل حاجة يأخذها، قل ثمنها أو كثر، وإن كان ممن شرط الإيجاب والقبول لفظا فلا يدفع المساومة أن يقرن بها الإيجاب والقبول لفظا.

(والقول الثانى) وهو الصواب المعمول به، وهو عمل الناس فى كل عصر ومصر، جواز البيع بما ينقطع به السعر، وهو منصوص الإمام أحمد، واختاره شيخنا (أى ابن تيمية) وسمعته يقول: وهو أطيب لقلب المشترى من المساومة يقول: (لى أسوة بالناس آخذ بما يأخذ به غيرى، قال: والذين يمنعون من ذلك لا يمكنهم تركه، بل هم واقعون فيه، وليس فى كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا إجماع الأمة ولا قول صاحب، ولا قياس صحيح - ما يحرمه)[1].

٢٣٣- هذا عقد قد كثر فى زمننا الحاضر، لم يستقم منطقه عند الفقهاء جميعا، ولكن استقام منطقه عند أحمد، وعند الذين أدركوا مرامى الشريعة وغايتها من إصلاح الناس، وإقامة الحق بينهم، من غير شذوذ ولامثار للنزاع.

ولقد وجدنا أحمد لفرط احترامه للشروط التى يشترطها المتعاقدان، يعتبر الشروط السابقة على العقد مع نيته ملحقة به، ويكون حكمها حكم الشروط المقارنة فى الالتزام، وهو مذهب أهل المدينة، فكل شرط سابق محترم مادام العقد كان مقصودا وفى نية العاقدين وقت القول.

---

(١) أعلام الموقعين جـ٤ ص٢.

وهكذا نرى ذلك الإمام الذى جعل آثار السلف أستاذه، فتخرج عليها، واهتدى بهديها، ولم يخرج عن سننها، ولم يسلك غير سبيلها، واقتبست روحه من نورها، - انتهى فى العقود وكثير من معاملات الناس إلى التوسعة بدل التضييق، وإلى الإباحة دون المنع،وبذلك قام الدليل على أن الناس الذين يزعمون أن الرجوع إلى مسالك السلف الصالح فيها تضييق على الناس لم يعرفوا حقيقة هذه الآثار، وكيف سلك الصحابة السبيل وكيف عالجوا المشاكل التى عرضت بروح الدين الذى جاء رحمة للناس، ولم يجئ لإعناتهم وللتضييق عليهم، وهذه عقود تقوم عليها الأسواق العالمية فى العقود، قد كان فى فقه أحمد متسع لها، وقد تبين أنه اهتدى فى هذا بهدى السلف رضى الله عنهم.

الحنبلية

٢٣٤- شرحنا فى الفصل السابق كيف كان المذهب الحنبلى فى العقود والشروط أوسع المذاهب الإسلامية رحابا، وأخصبها جنابا، والأصول التى تأدت به إلى ذلك، والآن نريد أن نبين السبب الذى من أجله وصف ذلك المذهب الكريم بالشدة مع سهولته فى العقود والشروط، وهى لب التعامل الإنسانى بين الآحاد والجماعات، وسندرس فى سبيل ذلك بعض أبواب الطهارة كما وعدنا من قبل، ولكن قبل ذلك نعرض لبعض الأسباب العامة التى وصفت المذهب بذلك الوصف، وجعلته مثلا للتشدد فى الدين، إذ جعلت الحنبلية وصفا للشدة؛ ذلك لأن الإمام أحمد رضى الله عنه كان يشدد على نفسه فى كل ما يتصل بالنزاهة وشرف النفس، وحفظ الدين وصيانته، والاستمساك بالآثار السلفية والمحافظة عليها، والتى طلبها من كل البقاع الإسلامية ثم حفظها وكتبها خشية أن تشتبه عليه وأن يعرض لها النسيان، وكان يختار لنفسه الخطة الشديدة، ولغيره الانتفاع بها، حتى الحج منها، ويرى أن غلات الدور لازكاة فيها، ولكنه يحتاط لنفسه ودينه دائما.

قد وجد من أتباعه فى القرن الثالث والرابع من أخذوا أنفسهم بذلك النحو حتى إن كثيرا ممن كانوا يدرسون حياة أحمد ويسلكون طريقته، ويأخذون بمذهبه يغلب عليهم النسك والعبادة فينقطعون لذلك، ويشددون على أنفسهم، ومنهم من كان يغالى فيشدد على العامة، ويغلظ عليهم، حتى إنه ليذكر ابن الأثير فى تاريخه أنه فى ٢٢٣ قامت فتنة فى بغداد بسبب شدة الحنابلة فأراقوا الأنبذة، وهاجموا دور القواد، وكسروا أدوات الغناء، وضربوا المغنيات، وكلما رأوا رجلا يمشى مع امرأة استوقفوهما، وسألوهما عن العلاقة الرابطة بينهما، ويندر أن يسلم منهم أحد، وأغلظوا على الشافعية، وعلى الشيعة فى تقديس أئمتهم، مما جعل الخليفة يهددهم، وينذرهم، ويمنع مناظرتهم ويحملهم على الاستخفاء بمذهبهم.

وبهذا أعطوا صورة لمعاصريهم، ولمن جاء بعدهم تومئ بتشددهم، وتذاكر الناس بعدهم أمر هذا التشدد. فجعلوا الحنبلية عنوانا عليه، ووصفا له.

٢٣٥- وقد اشتهر الحنابلة بالتشدد فى أمر الطهارة والنجاسة، حتى صار من يكون عنده وسوسة فيها يوصف بأنه حنبلى، وأطلق ذلك بين أهل مصر، فيذكرون الحنبلية فى مقام المدح، أو المغالاة فى العبادة والطهارة والنجاسة، ولقد راجعنا هذا الباب من أبواب الفقه فى الفقه الحنبلى، فوجدنا ما يدل على صحة الوصف، وجعل الحنبلية مرادفة للتشدد والمبالغة فى الطهارة.

ووقع نظرنا على فروع كثيرة ووقفوا هم دون غيرهم من المتبعين للمذاهب الأربعة فى موقف الشدة، ولنضرب لك بعض أمثلة:

١- فمن ذلك ما قرره فى نجاسة سؤر الكلب وما يلغ فيه[1]، فلقد قرروا كما قرر الشافعية أن الإناء الذى يشرب منه الكلب ينجس ولا يكتفى فى تطهيره بما يكتفى به فى غيره، بل لابد من الغسل عددا من المرات، وأن يضاف إلى الماء مرة بالتراب، فيطهر به مع الماء، والكلب والخنزير فى ذلك سواء عند الحنابلة، ولكن مع اتفاقهم مع الشافعية فى الكلب فإنه يروى عن أحمد رواية أخرى مشددة، فإن الشافعية يرون أن غسل الإناء من سؤر الكلب يكون بسبع إحداهن بالتراب الطاهر، ويوافق بعض الحنابلة الشافعية فى ذلك، ولكن يروى عن أحمد أن التطهير يكون بثمان مرات، والتطهير بالتراب هو الثامنة، لأنه روى أن النبى ﷺ قال: «إذا ولغ الكلب فى الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة فى التراب» وترى من هذا أن التشدد يروى عن أحمد، وله حديث مع أن أصل ذلك فيه تشدد فى ذاته، إذ إن الأصل على مذهب الشافعى، وقال بعض الحنابلة لابد من سبع، ولابد من التراب.

وقد استدل الشافعى وأصحاب ذلك الرأى، وهو الأصح، بقوله ﷺ: «وإذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم، فليغسله سبعا أولاهن بالتراب» ولقد ألحق الحنابلة الخنزير بالكلب؛ لأنه أغلظ نجاسة منه؛ والشافعية لم يلحقوه.

ولقد روى هذا الخبر مالك رضى الله عنه؛ وقال: إنه مخالف للأصول لأن الله سبحانه وتعالى أباح صيده، فكيف ينجس ما يمسه، إذ قال الله تعالى فى صيده ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، ولذا لم يحكم بأنه موطأ ثابت، وقرر أن الكلب غير نجس، والحنفية قرروا أنه نجس، وأن نجاسته أغلظ من غيره، ولا تطهر إلا بسبع مع التراب بواحدة منها، وأشد الروايات ما روى عن أحمد أنه بثمان لا سبع.

---

(١) قال المالكية والحنفية أن سؤر الكلب نجس، والخنزير نجس العين، وتطهير الإناء من سؤرهما كسائر أنواع الطهارات.

(ب) ومن الأمثلة التى تكشف عن تشدد المذهب الحنبلى أن المذاهب الثلاثة وغيرها من المذاهب الإسلامية لا تشترط عددا فى غير نجاسة الكلب والخنزير عند الشافعى، وأبو حنفية ومالك لايشترطان عددا فى شىء بل تجزئ المكاثرة بالماء حيث تزول عين النجاسة، وآثارها من لون أو رائحة، أو يغلب على الظن زوالها إن لم يكن لها أثر، أولها أثر تتعذر إزالته.

هذه هى المذاهب الإسلامية، أما مذهب أحمد ففيه روايتان عنه: إحداهما أنه يجب أن يغسل سبع مرات، وهى التى اختارها الخرقى، ورجحها صاحب المغنى، والثانية أنه تجزىء المكاثرة بالماء بحيث تزول عين النجاسة.

ودليل الرواية الأولى ما روى عن ابن عمر أنه قال: «أمرنا بغسل الأنجاس سبعا»، ولأن حديث ولوغ الكلب الذى أخذ به الحنابلة يصح القياس عليه، فيقاس عليه غيره من النجاسات. وقد قلنا: إن صاحب المغنى يرجح رواية العدد، ويقول: «قال القاضى: الظاهر من قول أحمد ما اختاره الخرقى، وهو وجوب العدد فى جميع النجاسات، وإن قلنا بوجوب السبع ففى وجوب التراب وجهان:

(أحدهما) يجب قياسا على ولوغ الكلب.

(والثانى) لا يجب، لأن النبى ﷺ أمر بالغسل للدم وغيره، ولم يأمر بالتراب إلا فى نجاسة الولوغ، فوجب أن يقتصر، ولأن التراب إن أمر به تعبدا وجب قصره على محله، وإن أمر به لمعنى فى الولوغ للزوجة فيه لا تنقلع إلا بالتراب، فلا يوجد ذلك فى غيره، والمستحب أن يجعل التراب فى الغسلة الأولى لموافقته لفظ الخبر، أو ليأتى الماء عليه بعده، فينظفه»(١).

وترى من هذا كيف كان الحنابلة مشددين، دون غيرهم من الفقهاء فى اشتراط التعدد عند الغسل، وأن يكون سبعا، بل لقد بالغ بعضهم، فاشترط التراب فى غسل كل النجاسات، حتى لا يحتمل أن يبقى لها أثر، ولم يبالغ غيرهم فى التطهير تلك المبالغة.

(جـ) ومن الأمثلة ما هو متصل بالمثل السابق، وهو الماء الذى ينزل من الإناء أو الشىء الذى يغسل، فقد اتفقوا على أنه نجس، لأن أجزاء النجاسة علقت به، وذلك متى كان قليلا، وعلى ذلك إذا أصاب شيئا آخر، فإنه ينجس، ولكن كيف يطهر؟ أيطهر بغسله سبعا لا محالة؟ إن ذلك هو ظاهر كلام الخرقى، وقد اختاره ابن حامد لأنها نجاسة، وظاهر كلام الخرقى أيضا أنه يجب تطهيرها بالتراب، ولو كان المحل الذى انفصلت منه قد غسل بالتراب، لأنها نجاسة أصابت غير الأرض فيجب تطهيرها بالتراب

---

(١) المغنى جـ١ ص٤٦.

عند من يوجب التطهير بالتراب دائما، أو فى الأحوال التى يكون التراب فيها ضروريا عند من لا يوجبه فى كل الأحوال.

وهناك وجه ثان فى المذهب الحنبلى، فيما إذا أصاب ماء الغسل شيئا آخر، وهذا الوجه خلاصته أن الماء إذا كان ماء الغسلة الأولى يجب تطهير الشىء منه بغسله ستا، وإن كان ماء الثانية يكون تطهير الشىء منه بغسله خمسا، وهكذا للثالثة والرابعة يكون تطهيره بقدر الباقى، وعلة ذلك القول أن الماء المنفصل بعض الماء المتصل بالشىء والشىء يطهر منه بست، فكذلك ما ينزل عليه نوعه.

وإذا كان المحل المراد تطهيره قد طهره بالتراب، فالماء الذى يغسل به بعده لا يجب تطهير ما يصيبه بالتراب، وهذا خلاف القول الأول.

وترى من هذه الأمثلة الثلاثة تشديد الحنابلة فى اشتراط السبع فى كل النجاسات على الظاهر، وتشديدهم فى الماء الذى ينزل من الغسل، وتشديدهم فى إلحاق الخنزير بالكلب، مع أن النص وارد فى الكلب وحده، وتشديد بعضهم فى اشتراط الثمانى بدل السبع، وقد نسبوا ذلك إلى أحمد رضى الله عنه.

ولقد شددوا أيضا، فجعلوا الغسل سبعا إحداهن بالتراب يشمل كل أجزاء الكلب كيده ورجله وشعره، وغير ذلك من أجزائه؛ لأن حكم كل جزء من أجزاء الحيوان هو حكم سائر أجزائه، وقد خالفهم فى ذلك غيرهم، لأن الحديث جاء فى ولوغ الكلب على غير القياس، فلا يقاس عليه غيره، ولا يقاس على لعابه سائر أجزائه.

(د) ومن الأمثلة الدالة على تشدد الحنابلة فى الطهارة أنه إذا كان مع شخص إناءان أحدهما نجس والآخر طاهر، واشتبها عليه، ولم يكن معه ماء غير ما فى الإناءين، فإنه يريق ما فى الإناءين ويتيمم، وقد خالفوا فى ذلك جمهور الفقهاء، فأبو حنيفة يوجب أن يتحرى، وما يصل إلى اجتهاده يتبعه، وكذلك الشافعى؛ لأن الظاهر أن التحرى ينتج الإصابة لأنه يبنى تحريه على أسباب مرجحة، ولأن التحرى إذا أوصله إلى ترجيح الطهارة فى أحدهما والنجاسة فى الآخر، فقد ترجح جانب الطهارة بهذا التحرى، فلم يصيرا سواء، فيجب التوضؤ منه، ولا يصح التيمم، لأنه لا ضرورة إلى الماء، وقال ابن الماجشون من المالكية: يتوضأ من كل واحد منهما وضوءا ويصلى.

أما الحنابلة فقد تشددوا وأوجبوا إراقة ماء الاثنين؛ وعللوا ذلك بأنه اشتبه المباح بالمحظور فيما لا تبيحه الضرورة، فلم يجز التحرى، وإذا كان أحدهما طاهرا بيقين، فقد عارضه أن الآخر نجس بيقين، وبعد أن حكموا بأن التحرى غير صحيح وأن الواجب الإراقة والتيمم ذهب فرط تشددهم فى باب الطهارة إلى أن يشترط بعضهم على مقتضى إحدى الروايات عن أحمد أن التيمم قبل الإراقة غير صحيح؛ لأنه إن تيمم قبل

الإراقة فقد تيمم، ومعه ماء طاهر بيقين، فلم يجز له التيمم مع وجوده، فإن خلطهما أو أراقهما جاز له التيمم؛ لأنه لم يبق معه ماء طاهر، والرواية الثانية عن أحمد أنه يجوز التيمم قبل ذلك، واختارها أبو بكر، وقال صاحب المغنى فيه، إنه الصحيح، لأنه غير قادر على استعمال الطاهر، فأشبه ما لو كان بجوار بئر لا يمكن أن يستقى منه[1].

(هـ) ومن الأمثلة على تشددهم أن بعضهم يحكمون بأن الأوانى التى يستعملها المجوس وعبدة الأوثان، ونحوهم لا تستعمل قبل تطهيرها بخلاف أوانى أهل الكتاب من اليهود والنصارى فإنها طاهرة تستعمل من غير حاجة إلى تطهير واجب.

والذى قال قبلهم ذلك القول أى وجوب تطهير الأوانى التى يستعملها الوثنيون هو القاضى أبو ليلى، وحجته أن آنيتهم لا تخلو من أطعمتهم، وذبائحهم فى حكم الميتة ولا تخلو آنيتهم من وضعها فيها، وقال أبو الخطاب من الحنابلة: حكم آنيتهم حكم آنية أهل الكتاب وثيابهم وأوانيهم طاهرة مباحة الاستعمال ما لم تتيقن نجاستها، وهو مذهب الشافعى وسائر الأئمة، لأن النبى ﷺ توضأ هو وأصحابه من مزادة مشرك، ولأن الأصل الطهارة فلا تزول إلا بالشك.

وإن الحنابلة يرجحون قول القاضى الذى يقرر أنها لا تستعمل قبل غسلها، لأن ظاهر كلام أحمد يدل عليه، فقد روى أنه قال فى المجوس: لا يؤكل من طعامهم إلا الفاكهة، لأن الظاهر نجاسة آنيتهم المستعملة فى أطعمتهم.

وترى من هذا كيف يتشدد الحنابلة فيغلبون جانب النجاسة على جانب الطهارة مع أن الأصل هو الطهارة، وذلك من التشدد والمبالغة فى الاحتياط.

(و) ومن الأمثلة التى تدل على تشددهم فى أمور الطهارة انفرادهم من بين المجتهدين بوجوب غسل اليد عند القيام من النوم بالليل، فإنه قد اختلفت الرواية عند الحنابلة بوجوب ذلك، فروى عن أحمد وجوبه وهو الظاهر عنه، واختيار أبى بكر، والحجة فى ذلك قول النبى ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يديه قبل أن يدخلهما الإناء ثلاثا، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده» وأمره يقتضى الوجوب ونهيه يقتضى التحريم، وعبارة «لا يدرى أين باتت يده» تدل على أن الحديث وارد فى القيام من نوم الليل ولا يصح قياس غير الليل عليه لوجهين:

(أحدهما) أن الحكم ثبت غير معلل، فلا يصح تعديته.

(وثانيهما) أن الليل مظنة النوم والاستغراق فيه، فاحتمال إصابة يده النجاسة ولا يشعر بها أكثر من احتمال ذلك فى نوم النهار، ولذا قال أحمد رضى الله عنه فى رواية الأثرم: «الحديث فى المبيت بالليل، فأما النهار فلا بأس به»[2].

---

(١) المغنى جـ١ ص٥٢.

(٢) المغنى جـ١ ص٨١.

هذه هى الرواية الأولى، أما الرواية الثانية فهى أن غسل اليد عند القيام من نوم الليل مستحب، وليس بواجب، وهذا رأى جمهور الفقهاء، والحديث محمول على طلب الاستحباب لا الوجوب.

(ز) ومن الأمثلة التى تدل على انفراد أتباع أحمد بالتشدد فى الطهارة أنهم انفردوا من بين فقهاء المذاهب الأربعة بوجوب المضمضة والاستنشاق فى الوضوء فإن فقهاء المذاهب الثلاثة اتفقوا على أن المضمضة والاستنشاق من سنن الوضوء لا من فرائضه، لأن فرائض الوضوء تبينها الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

ولكن الحنابلة قرروا أن المضمضة والاستنشاق واجبان فى الوضوء وجوبهما فى الغسل، لأن الفم والأنف من الوجه فيجب غسلهما فى الوضوء، وذلك بالمضمضة والاستنشاق ولأن النبى ﷺ قال: «من توضأ فليستنشق»، وروت عائشة عن النبى ﷺ أنه قال: «المضمضة والاستنشاق» من الوضوء الذى لابد منه. ولأن كل من وصف وضوء النبى ﷺ مستقصيا ذكر أنه تمضمض واستنشق، ومداومته عليهما تدل على وجوبهما، لأن فعله يكون بيانا وتفصيلا للوضوء المأمور به وهذه هى الرواية التى رجحها الحنابلة، ومقتضاها وجوب المضمضة والاستنشاق ولا وضوء بغيرهما، وهناك رواية أخرى تجعلهما مسنونين فى الوضوء وواجبين فى الغسل، وهذا رأى أبى حنيفة وأبى ثور، ورأى مالك والشافعى أنهما مسنونان فى الوضوء والغسل معا، لأنهما من الفطرة، والفطرة السنة.

ونرى من هذا كيف كان الراجح فى المذهب الحنبلى أشد المذاهب فى هذا الباب من الطهارة المعنوية.

(جـ) ومن الفروع التى تدل على تشدد أحمد فى الطهارة أنه أفتى بوجوب الوضوء ممن أكل لحم الإبل، أى أن أكل لحم الإبل سواء أكان نيئا أم كان مطبوخا، أو كان شواء، ناقض للوضوء، لا تصح الصلاة إلا بعد الوضوء، وقد خالف فى ذلك المذاهب الإسلامية الأخرى المشهورة، وقد استند أحمد على ذلك بما رواه بإسناده أن النبى ﷺ قال: «توضئوا من لحوم الإبل، ولا توضئوا من لحوم الغنم».

وقد رد الجمهور الاستدلال بهذا الحديث، وقالوا إنه نسخ بقول الرسول ﷺ: «الوضوء مما يخرج لا مما يدخل» ومما روى أبو داود عن جابر أنه قال: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار».

وقد رد الحنابلة الحديث الأول بأنه موقوف على ابن عباس، وحديث الوضوء من لحوم الإبل أصح، فيقدم عليه، وأما الحديث الثانى، فقد قال فيه المغنى:

وحديث جابر لا يعارض حديثنا، لصحته وخصوصه أى لكون الحديث الذى يروونه صحيحا، وكونه خاصا، وحديث جابر عام والعام محمول على الخاص، ثم قال:

«فإن قيل فحديث جابر متأخر، فيكون ناسخا، قلنا: لا يصح النسخ به لوجوه أربعة:

(أحدها) أن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل متأخر عن نسخ الوضوء مما مست النار أو مقارن.

(الثانى) أن أكل لحوم الإبل إنما نقض الوضوء لكونه من لحوم الإبل لا لكونه مما مست النار، ولهذا ينقض، وإن كان نيئا، فنسخ إحدى الجهتين لا يثبت نسخ الأخرى.

(الثالث) أن خبر جابر عام والعام لا ينسخ به الخاص، لأن من شروط النسخ تعذر الجمع، والجمع بين الخاص والعام يمكن بتنزيل العام على ماعدا محل الخاص.

(الرابع) أن خبر النقض صحيح مستفيض ثبت له قوة الصحة والاستفاضة والخصوص، وغيره ضعيف...»[1].

وترى من هذا أن أحمد انفرد من بين الأئمة بإثبات أن لحم الإبل ينقض الوضوء.

أما ألبانها فقد روى عنه بشأنها روايتان إحداهما أنها تنقض الوضوء لما روى من أن النبى ﷺ قال: توضئوا من لحوم الإبل وألبانها. وفى لفظ أن النبى ﷺ سئل عن ألبان الإبل فقال: توضئوا من ألبانها.

والرواية الثانية : أن ألبان الإبل لا ينقض تناولها الوضوء...

ولقد بين المغنى فى سرد كلامه الحكمة فى نقض الوضوء من لحم الإبل فقال: «وخص ذلك بلحم الإبل، لأن فيه من الحرارة، والزهومة ما ليس فى غيره».

وقد قال بعض الحنابلة أن لحم الإبل من شأنه أن يوجد فى القلب قسوة، وأن العرب كانوا يفرطون فيه وكان يصحب أكله الشراب ونحوه قبل تحريمه، فكان من الواجب أن يجدد الوضوء إذا أقبل على الصلاة ليكون ذلك حدا فاصلا، بين شهوة البطن، وبين عبادة الله سبحانه وتعالى.

---

(١) المغنى جـ١ ص١٧٩ وما وليها.

٢٣٦- وبعد.فإن هذه فروع قد وجدنا أحمد وأتباعه قد انفردوا بأحكام مشددة فى النجاسة والطهارة وأمثالها كثيرة.

وبذلك يحق لنا أن نحكم بأن المصريين وغيرهم من سواد الشعوب الإسلامية من حقهم أن يجعلوا الحنبلية وصفا لكل متشدد فى دينه، نزها فى عبادته، متحريا الحق ما أمكن التحرى، والله الموفق.

نمو المذهب الحنبلى

٢٣٧- قال فيلسوف التاريخ الإسلامى ابن خلدون فى مذهب أحمد من حيث قلة أتباعه فى البلاد الإسلامية:

«فأما مذهب أحمد فمقلده قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار، بعضها ببعض»[١].

وترى من هذا أن فيلسوف المؤرخين يضرب على نغمة الذين أنكروا على أحمد وصف الاجتهاد، وعدوه من علماء الحديث، لا من الفقهاء لهذا الاعتبار. فهو وإن كان لا يخرجه من زمرة الفقهاء يصف فقهه بأن الاجتهاد فيه قليل، وأنه يغلب عليه الرواية والأخبار، فيعاضد بعضها ببعض، ويوثق ضعيفها بقويها، أو يجمع بين طرائق الضعيف من الأخبار، ويزكى بعضها ببعض، ويجعل منها خبرا قويا، أو على الأقل غير ضعيف.

وقد ذكرنا أن هذه القضية غير مسلمة، وبينا أن أحمد رضى الله عنه كان فقيها وكان مجتهدا، وكان اجتهاده مبنيا على أسس سليمة من السنة المروية والآثار الصحاح الثابتة من أقضية الصحابة والتابعين، فكان يبنى على ما علم من الأخبار، ويقيس عليها فيفتى فى الوقائع التى يبتلى بها الناس بمثل الفتوى التى أثرت عن الصحابة فى مثلها، إن كان بينهما وجه من التشابه يشركهما فى حكم واحد، فإن لم يجد تشابها بين الواقعة وما عنده من علم السلف، اتبع الصحابة فى طريق دراستهم للمسائل، ومنهاج فتاويهم، فهو يتبعهم فى الفتوى والمنهاج، فله اجتهاد حسن قويم استمده من ينبوع الأثر، فأمده علم غزير بالآثار السلفية ومعانيها، وطرائق الوصول، ومنهاج استنباط المسائل فيها فجاء فقهه كما ذكرنا أثرا شبيها بالأثر، وليس ذلك بناقص من قدره بوصفه فقيها مجتهدا، فليس الفقه هو الفتاوى المنطلقة من القيود السلفية، بل هو الإفتاء على ضوء من عمل النبى ﷺ وأصحابه عندما كانوا يجتهدون آراءهم.

وعلى ذلك نقرر أن ابن خلدون لم ينصف أحمد عندما أشار بقلة اجتهاده، وكثرة رواياته، ليفهم أنه كان محدثا أكثر مما كان فقيها، أو فقهه فقه رواية، لافقه دراية.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٤.

ولقد أخطأ ابن خلدون مرة ثانية عندما حكم بأن قلة التابعين له سببها قلة اجتهاده فإن هذه القضية فى ذاتها غير سليمة، فإن العامة لا يختارون من يقلدون اختيارا منشؤه الموازنة بين الأدلة، ومعرفة مقدار فقه الفقيه، فما كان تقليد عامة أهل مصر أو أهل الشام للشافعى منشؤه الموازنة الصحيحة بين مقدار اجتهاد الشافعى واجتهاد غيره، وكذلك يقال فى مالك، وأبى حنيفة.

إنما كثرة المقلدين وقلتهم ترجع إلى أمور سياسية، أو اجتماعية سهلت نشر المذهب، أو صعبت ذلك، فمذهب أبى حنيفة ما ساد فى العراق فى القديم إلا لكثرة أصحابه بالعراق، ومقام بعضهم فى الخلافة الإسلامية، وجعل القضاء على أسسه فى الخلافة لما ساد التقليد، وكثر المقلدون من العلماء، وهكذا تجد كل مذهب انتشر كانت هناك أحوال وملابسات سهلت ذلك الانتشار فى هذا الإقليم، ولم تكن هذه الأحوال فى غيره، فقل نشر المذهب فيه، ولم تكن قوة الدليل، أو كثرة الاجتهاد من عوامل شيوع المذهب سلبا أو إيجابا.

وإذا كان مذهب أحمد لم ينتشر كغيره من المذاهب، فذلك للملابسات لم يكن مقدار اجتهاده ذا تأثير فيها، وما كان لمثل ابن خلدون أن يقحم مقدار الاجتهاد فى ذلك المقام.

٢٣٨- وإذا كان لأحمد رضى الله عنه طريقة فى الاجتهاد تجعل الباحث يظن بادى الرأى أنه كان أقل من غيره فهو أنه ما كان يفتى إلا فيما يقع من مسائل غير معنى بتدوينها، ولا بالتخريج عليها، وكان فى ذلك كمالك: وإن كان أصحاب مالك كانوا يتجهون إلى التفريع، ويتحايلون ليجيبهم إلى ما يفترضون من مسائل أحيانا.

فأحمد رحمه الله كان يفتى فيما يسأل عنه، ولكنه كان لا يفتح باب التفريع، لأنه يعتقد أن الفتوى ابتلاء للمفتى، لا يصح أن يتوسع فيها، ولا يستدرج فى الإجابة عن حكم ما وقع إلى ما يمكن أن يقع، وقد كان الحنابلة من بعده ينهجون مثل نهجه فى الجملة، وإن كانت كثرة الحوادث أغنتهم عن الفرض والتقدير والتفريع كما سنبين.

ولقد كان ابن رجب الحنبلى فى كتابه «جامع العلوم والحكم» عند كلامه فى تفسير الحديث التاسع[1] من الأربعين النبوية:

«قال الميمونى: سمعت أبا عبد الله يسأل عن مسألة فقال: وقعت هذه المسألة، بليتم بها بعد، وقد انقسم الناس فى هذا أقساما، فمن أتباع الحديث من سد باب المسائل، حتى قل فهمه وعلمه بحدود ما أنزل الله على رسوله، وصار حامل فقه غير

(١) الحديث التاسع هو ما رواه أبو هريرة أن النبى ﷺ قال: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم».

فقيه، ومن فقهاء أهل الرأى من توسع فى توليد المسائل قبل وقوعها، ما يقع فى العادة منها، وما لا يقع، واشتغلوا بتكلف الجواب عن ذلك، وكثرة الخصومات فيه، والجدال عليه، حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب، وتستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء، والعداوة والبغضاء، ويقترن ذلك كثيرا بنية المغالبة، وطلب العلو والمباهاة، وصرف وجوه الناس، وهذا مما ذمه العلماء الربانيون، ودلت السنة على قبحه وتحريمه.

«وأما فقهاء أهل الحديث العاملون به، فإن معظم همهم البحث عن معانى كتاب الله عز وجل، وما يقره من السنن الصحيحة، وكلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وعن سنة رسول الله ﷺ صحيحها وسقيمها، ثم الفقه فيها، وتفهمها والوقوف على معانيها، ثم معرفة كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان فى أنواع العلوم فى التفسير والحديث، ومسائل الحلال والحرام وأصول السنة والزهد والرقائق وغير ذلك، وهذه هى طريقة الإمام أحمد، ومن وافقه من أهل الحديث الربانيين، وفى معرفة هذا شغل شاغل عن التشاغل بما أحدث الرأى فيما لا ينتفع به ولا يقع، وإنما يورث التجادل فيه الخصومات والجدال، وكثرة القيل والقال، وكان الإمام أحمد كثيرا ما إذا سئل عن شىء من المسائل المولدات التى لا تقع يقول: دعونا من هذا المسائل المحدثة».

وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ما كان يفتى إلا فيما يسأل عنه مستضيئا بما فهمه من آثار الرسول والصحابة والتابعين، وطرائق فتواهم، ومسلكهم مستبينا معانى الفتاوى، وما تشير إليه، وما تقيدت به من نتائج.

٢٣٩- ولكن إذا كان أحمد يتقيد بألا يفتى إلا بما يقع من المسائل، ويتقيد بمناهج السلف، فهل يجعل ذلك مذهبه ناقصا، أو غير قادر على مسايرة الزمان؟ الواقع أن ما أفتى به أحمد من فتاوى جمعت من بعده، ونشرها أصحابه وتلاميذهم فيه الكفاية للإفتاء، وإن كثرة رواية أحمد، وحفظه لفتاوى الصحابة، سواء فى ذلك من أقام منهم بالحجاز، ومن رحل إلى مصر أو الشام، أو العراق أو اليمن، وغيرها من البلاد الإسلامية جعل بين يديه مجموعة من الأقضية وسعت مدارك الفتوى، وطرائقها، ثم أغنته المسائل الواقعة فى عصره، وقد اتسعت فيه نواحى الاجتماع، وتشعبت مسائل الحياة عن الفرض والتقدير.

ولقد ذكر ابن رجب أن العلم بأحكام المسائل الواقعة يسهل العلم بما لم يقع عند وقوعه، وهذا نص كلامه: «من سلك طريق طلب العلم تمكن من فهم جواب الحوادث الواقعة غالبا؛ لأن أصولها توجد فى تلك الأصول المشار إليها» (أى الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين).

٢٤٠- كان فقه أحمد بمقتضى ذلك فقها قابلا للنمو، لأنه لا يقيد إلا بفتاوى السلف وأقضيتهم ومعانى السنة والقرآن الكريم، وما استنبطه السلف الصالح تحت ظلهما.

وقد لاحظنا من الاستقراء الفقهى أن الفقه الذى يكثر فيه التفريع، ويضبط بضوابط قياسية كالفقه الحنفى بشكل خاص، والفقه الشافعى الذى يقاربه، وإن لم يكن يماثله - يكون الضبط القياسى مفيدا له، فإذا جاء الفقيه، وابتلى بحوادث وجد النصوص المذهبية القياسية قائمة، وقد تكون غير مناسبة للزمان فتقف محاجزة بين الفقيه والإفتاء بالصالح، ولذلك اضطر المجتهدون فى المذهب الحنفى بسبب ضبط الأقيسة، والتفريعات القياسية أن يكثروا من الاستحسان بالعرف، حتى وجدوا المتأخرين متأثرين بالعرف يتحللون من بعض تفريعات الأقدمين وأقيستهم، فيخالفونهم ويعتبرون الخلاف بينهم وبين سابقيهم اختلاف زمان ومكان، لا اختلاف دليل وبرهان، وقد توقف المتزمتون منهم حيث كان ينبغى السير، وحيث تدفع الحوادث إلى السير، وقد سلم من هذا الفقهاء الذين تقيدوا بالوقائع لا يفتون فى غيرها، ولا يقدرون الأمر قبل وقوعه، ولذلك كانت طريق التخريج عندهم غير مقيدة بقول سابق من الإمام أو أصحابه المقدمين الذين تعتبر آراؤهم قريبة من آرائه، فلا محاجزات تقف فى طريق اجتهادهم.

ولقد وجدنا مذهب مالك ومذهب أحمد يسيران على الفتوى، فيما يقع، على تفاوت بينهما فى قدر الاستمساك، ووجدنا خصبا فيهما فى معالجة المسائل التى تجد فى الأزمنة المختلفة على ضوء ما قال الأقدمون، وأن سبب ذلك واضح لا يحتاج إلى فضل من البيان، ذلك أن الذين أكثروا من التفريع والفرض والتقدير، ووضع الضوابط والمقاييس، قد كثرت أحكام الفروع المأثورة عنهم، والقواعد الضابطة المنقولة إلى الاختلاف. فلما جاء عصر اتباع الأئمة وتقليدهم، وعدم الخروج عن نطاق اجتهادهم كان أولئك الأخلاف مقيدين بتلك الأقوال، وبهذه الضوابط، فاكتفوا بالإفتاء بها، وقد كانوا يجدون ضيقا شديدا فى تطبيقها، فكانوا يبتكرون الحيل والمخارج للتخفيف عن ثقل هذه القيود، ولذلك وجدت الحيل فى المذهب الحنفى، ووجدت المخارج والحيل فى المذهب الشافعى، وكان ذلك فى أصل مشروعيته لتخفيف تلك القيود المذهبية، وجعل الأحكام المذهبية متطابقة فى العصور، لا يجد الناس فيها حرجا وضيقا، ولكن شاهت من بعد ذلك النفوس، فاتخذت الحيل طرائق لتضييع الحقوق، وأكل أموال الناس بالباطل، وتحليل ما حرم الله سبحانه وتعالى وتحريم ما أحل.

أما المذهب الحنبلى، ويقاربه المذهب المالكى، فلم تكن الفتاوى فيه إلا من الوقائع، ولما جاء العصر الذى ساد فيه الاتباع دون الاجتهاد لم يجد المقلدون فتاوى فى كل المسائل الواقعة، واضطروا لأن يخرجوا على أقوال السابقين ومناهجهم، إذ لم

يجدوا من الأقوال لإمامهم الأول ما يقف محاجزا دون التخريج والبحث، ولذلك تجافى المذهب الحنبلى عن الحيلة والتحايل، ولم يكن فى منطق الحنابلة إجازة الحيلة بحال من الأحوال، وقلت الحاجة إلى المخارج عنهم، ولذلك لم نجد كتابة لهم فى الحيلة إلا على وجه الاستنكار.

٢٤١- ولقد كان المذهب الحنبلى كالمذهب المالكى والحنفى يخضع الفتوى فى غير مواضع النصوص والآثار للعرف، فتطيب نفس المفتى بأن يجرى فتواه على أعراف الناس إذا لم تكن آثار مسعفة، أو مصلحة دافعة، ويخرج ألفاظ الأيمان والوصايا، وسائر العقود على مقتضى عرف الناس، ويقول فى ذلك ابن القيم بعد تقريره وتفصيله:

«وإذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده، فأجر عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمذكور فى كتبك... فهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول فى الكتب على اختلاف عرفهم وعاداتهم وأزمنتهم وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعاداتهم، وأزمنتهم وطبائعهم بما فى كتاب من كتب الطب مع اختلاف أبدانهم، بل هذا الطبيب، وهذا المفتى الجاهل أضر أديان الناس وأبدانهم، والله سبحانه وتعالى المستعان[1].

وإخضاع الفتوى للعرف فى غير المأثور حكمه يجعل الفتاوى صالحة للناس مألوفة لهم لأنها مشتقة من المعروف عندهم الذى لم تثبت حرمته، ولم يقم دليل على مضرته، فإذا كانت العادات والأعراف محكمة، فقد وجدت الأحكام الثابتة المستقرة فى النفوس، مالم تكن تلك الأعراف مستنكرة فى الشرع الكريم.

وإذا كان العرف محكما فى المذهب الحنبلى فى غير المنصوص عليه فى الآثار ولم يفت أحمد فى كل الوقائع، فإن المذهب بذلك كان خصبا، وقد وجدت عقود كثيرة، أقرت فيه مشتقة من العرف الجارى، ولم توجد فى غيره، كما ذكرنا فى البيع بقطع السعر، ونحو ذلك، فإن هذه العقود مشتقة من العرف، وليست مستنكرة فى الشرع، فساغ الحكم بصحتها، وضاقت الأقيسة عند غيره عن أن تسعها.

٢٤٢- ولقد وجدنا أحمد رضى الله عنه لم يكتب فقهه وجاء أصحابه فرووا ذلك الفقه كما بينا، وقد كان له فى حياته رضى الله عنه قاصدون من كل بقاع البلاد الإسلامية، فمن بلاد ما وراء النهر، ومن فارس وخراسان، ومصر والشام واليمن، والحجاز وغير ذلك، وكل أولئك استفتوه، وأخذوا عنه، ونقلوا فتاويه إلى بلادهم، وتفرقوا بها فى البلدان، وهو رضى الله عنه يفتى فى كل ما يسأل عنه، ويظهر أنه لم

---

(١) اعلام الموقعين جـ٣ ص٦٧.

يكن يقيد نفسه بفتواه السابقة، لأنها غير مسطورة بين يديه يراجعها، وينقحها أو يخالفها، كما كان يفعل الشافعى رضى الله عنه، كما فعل فى كتبه العراقية، فقد نقحها فى مصر، وكانت هى المصرية، أو هى المذهب الجديد، على تعبير الكتّاب فى الفقه الشافعى، وأيضا فإن أحمد رضى الله عنه كان يتجه إلى الدليل حيثما كان لا يمنعه منه رأى سابق، ولو كان ذلك الرأى صادرا عنه هو، ولعل ذلك بعض الذى حفزه لأن ينهى عن كتابة فتاويه، أو مسائله، كما كان يعبر هو عنه وأيضا فإنه كان يفتى فى الوقائع وهى ليست صورا مجردة يمكن أن تتشابه تشابها كاملا، فتتشابه أحكامها، أو بعبارة أدق تتحد، بل الوقائع حوادث تحيطها ملابسات وتقترن بها بواعث تجعل الفوارق بينها كثيرة، وقد تختلف الأحكام باختلاف الباعث، والنتيجة التى تؤثر فيها الأحوال والملابسات، وإن اتفقت الصورة والمظهر، ويختلف حينئذ الحكم، وإن اتحدت الأشكال، وتشابهت الوقائع.

لهذا كله أثرت عن أحمد أقوال مختلفة فى المسألة الواحدة، وروايات مختلفة فى الحكم، وقد وضحنا ذلك بعض التوضيح عند الكلام فى فقهه.

وإذا كثرت الأقوال وكثرت الروايات اتسعت أبواب التخريج؛ لأن الوقائع المستقبلة عند الأخلاف يجد المفتى فيها عدة أقوال فى المسألة المتشابهة، وعدة روايات أحيانا، فيخرج مسألته على أقرب هذه الروايات شبها بها، أو على أقرب الأقوال اتفاقا مع بواعثها، وأدنى إلى الإصلاح بين الناس منها، ولا تضيق على الفقيه المخرج المسالك، ولو كان قولا واحدا، ورواية واحدة لكان فى ضيق وما عالج الواقعة التى ابتلى بالاستفتاء فيها، إلا فى نطاق ضيق لا يستطيع أن يتخير فيه ما يلائم الزمان، وما يتفق مع الأحوال والملابسات، ولا تكون الفتوى نيرة صالحة بغير ذلك.

٢٤٣- ولقد وجدنا فى استقرائنا الفقهى أن الفقهاء الذين غلقوا باب الاجتهاد بكل طرائقه، وأحكموا الرتاج كانوا من الحنفية والشافعية، ووجدنا المالكية يقررون أن المفتى يجب أن يكون مجتهدا، بحيث يدرك تحقيق المناط، أى مخرجه، وتطبيقه، وقالوا: إن ذلك النوع من الاجتهاد لا يخلو منه زمان، بل هو باق ما بقى الإسلام والمسلمون لأن الحوادث وإن تشابهت صورها الماضية واللاحقة لا تتحد مشخصاتهما، وقد يلابس واحدة ما يقتضى حكما يغاير الأولى، ولا يعرف ذلك المقلد، وإنما يعرفه المخرج، فكان المالكية بذلك أقرب إلى التوسعة من المذهبين الأولين.

ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك، فقرروا أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يغلق، وإن كانت القوى مختلفة والمدارك متباينة فليس لأحد أن يغلق بابه، وإن كان الناس جميعا ليسوا له أهلا، بل كل ومداركه، وكل وما تيسر له، وقد يخلو بعض

الأقاليم أو بعض المعاصرين من المجتهدين، وليس ذلك لأن الاجتهاد محرم وبابه مقفل، بل لأن المدارك لم تتجه، والهمم تقاصرت، وإن كان السبب ميسرا والباب مفتوحا.

وإن قضية فتح باب الاجتهاد في المذهب الحنبلي قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرين وأقوال المتقدمين، حتى لقد قال ابن عقيل من متقدمي الفقهاء في ذلك المذهب الجليل، أنه لا يعرف خلافا فيه بين المتقدمين، وإن أقر المتأخرون أنه قد يوجد عصر يخلو من المجتهد المطلق، فابن حمدان الحنبلي يقول: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق، ومع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول.

ونرى من هذا أنه يقرر الواقع، ولكن لا يقره، بل يستنكره، فإذا وجدت أعصر لم يعرف فيها مجتهد، فليس ذلك مما يستبشر به، بل مما يستغرب منه لتوافر السنن، وتدوين الآثار، واستنباط وسائل الاجتهاد، وجمع الأقوال والاسترشاد بها في تمييز الصحيح، وإبعاد السقيم.

وإذا كان باب الاجتهاد مفتوحا، وإذا كان العلية من أصحاب أحمد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمن من المجتهدين المطلقين المستقلين، فإن المذهب يكون ظلا ظليلا لأحرار الفكر من الفقهاء، ولذلك كثر فيه العلماء الفطاحل في كل العصور، وبعض العلماء كان إذا اطلع على ما في ذلك المذهب الأثري من خصوبة، وحرية في البحث، ورجوع إلى الأثر يطرح مذهبه الذي كان يعتنقه، ويلجأ إلى ذلك المذهب الواسع الرحاب، الخصب الجناب، فإذا قل عدد معتنقيه من العامة وأشباههم، فقد كثر عدد معتنقيه من المجتهدين وأمثالهم، ومن يتخيرون من المذاهب ولا يتقيدون، وحسبه أن يكون فيه الإمامان ابن تيمية وابن القيم، ليكونا عوضا عن الكثرة والأعداد، ولو كان المعدود أجناسا وأقاليم.

٢٤٤- ومن الحق علينا بعد هذا العرض أن نقرر أن ذلك المذهب الأثري مذهب في عناصر أصوله كل الأسباب التي تنميه، وقد وجد رجال علوا به، وساروا به إلى الطريق الأمثل، فأوجدوا فيه حياة تتسع لأحكام الحوادث في كل الأزمنة والأمكنة.

وإنا نرجع عوامل نموه إلى أمور ثلاثة: أصوله والفتاوى والتخريج فيه، ورجاله، فإن هذه الأمور الثلاثة كانت أسباب قوته، والغذاء الذي نماه، ولنتكلم في كل واحدة بكلمة بينة:

أصول الفقه الحنبلي وأثرها في نموه

٢٤٥- نظرة عاجلة إلى الأصول التي بنى عليها أحمد بن حنبل فقهه، والتي استنبط الحنابلة من بعده على ضوئها ترينا كيف اتسعت طرائق الاستنباط في ذلك الفقه، وكيف كان عظم اطلاع صاحبه على الآثار السلفية سببا في خصوبة الفقه لا في جفافه،

فقد كثر المروى، وبكثرة المروى تكثر وجوه القياس، والنظائر التى بنى عليها، وكثر عدد الأصول، فاستنباط بالمصالح المرسلة، واستنباط بالذرائع، واستنباط واسع الأفق بالاستصحاب، وترك الأمور على أصل الحل الأصلى، أو العفو الأصلى، كما يعبر المدققون من الفقهاء حتى يقوم دليل يطلب، أو دليل يمنع.

وإن كثرة طرائق الاستنباط فى ذاتها من شأنها أن توسع فيه، إذ تكثر ينابيع الاجتهاد، فتمده بعناصر مختلفة يتكون منها كيان فقهى مذهبى محكم، تتعدد فيه المصادر الفقهية، فتمد الفقيه بأغزر الفقه، وأحكم الأحكام، وتجنبه الشطط، وتهديه سواء السبيل.

٢٤٦- وليس كثرة الأصول وحدها هى عوامل إنماء المذهب الحنبلى، بل نوع هذه الأصول والثروة الفقهية التى يمد بها كل نوع، وإن كل نوع من الأصول التى امتاز بها الفقه الحنبلى، أو بالكثرة منها ترينا كيف كان ذلك المذهب حيا يحوى فى ثناياه كل عناصر القوة، والنمو.

ولعلنا إن اتجهنا إلى بعض منها، وبينا كيف كانت غزارة علم أحمد فيه من أسباب نمو الفقه، وليكن فتاوى الصحابة، فقد حسب بعض الذين لا ينظرون إلى الأمور إلا بالنظر العاجل، فيحكمون ببادى هذا النظر، من غير ترديد النظرة والفكرة - أن اعتماد أحمد على فتاوى الصحابة من أسباب جمود الفقه الحنبلى لا من أسباب الخصب فيه، وقد ظهر ذلك من عبارات ابن خلدون التى نقلناها آنفا، ومن عبارات بعض المتقدمين والمتأخرين الذين كانوا يظنون أحمد ليس فقيها، ولكنه محدث، ومن علماء الآثار، لا يعدو ذلك.

والحقيقة أن استكثار أحمد من رواية الآثار، حتى لتحسب أنه أول جامع جمعا مستوعبا أو قريبا منه للأحاديث والآثار فى الأقاليم الإسلامية كلها - كان من أسباب خصب ذلك الفقه.

وذلك لأن إحاطة أحمد رضى الله عنه بكل الأحاديث، أو بجلها، أعطاه ثروة من الأقضية والأحكام جعلته يحسن الاستنباط فيجد أحكام الحوادث منصوصة، وفوق ذلك وسع باب القياس، فأصبحت الأمور التى تقع ولا يجد لها نصا، يستطيع بعلمه بالنصوص الكثيرة، وبالأقضية والفتاوى المروية أن يجد لها الشبيه ويحسن التنظير بين المسائل، إذ يسعفه حفظ الكثير من المأثور، فيتخير منها أقرب الأشباه والأمثال بالواقعة النازلة، وليس كذلك الذى يكون علمه بالحديث ليس جامعا، فإن التنظير لا يكون عنده إلا بمقدار ما حفظ، فيقيس على أمور قد يكون الشبه ليس فى قوة أمر آخر غير مطلّع عليه، والشبه فيه أقوى، والأوصاف المناسبة فيه أظهر والعلل الضابطة فيه أقوى وأبين، ويكون القياس عليه أهدى سبيلا من غيره.

٢٤٧- وإذا كـان العلم الجامع بالأحـاديث والأخـبار من شـأنه أن يسهل سـبل القياس، ويجعله أحكم، وأقرب إلى مرامى الشارع ومقاصده العامة المبثوثة فى نصوص الرسول وأعماله وأقواله، فإن الـعلم بفتاوى الصحابة وأقضيتهم علما جـامعا يمد الفقيه بعناصر الفـقه كاملة، ويعطيـه أحكاما لأشتات من الحـوادث فى الأقاليم المتبـاينة، وقد واجه الإسلام حضـارات مختلفة؛ وذلك لأن الصحابـة بعد فتح الأمصار تفرقـوا فيها، فتفـرقوا فى اليمن والشام ومصر والعـراق وفارس وغيرها من الأقاليم الإسلامـية، وقد واجهـوا فى هذه الأقالـيم الحضارات المخـتلفة لـلبلاد المفـتوحة، ورأوا الأحـداث التى صـادفوها ولم يكن فى بـلاد العرب مـثلها، ورأوا الأحـداث التى وقـعت من امتـزاج الحضارات المختلفة بعضها ببعض فى صدر الإسلام، واستنبطوا أحكام هذه الحوادث من المروى عن رسول الله ﷺ، فقـد كان منهم القضاة والمفتـون الذين يرجع إليهم فى بيان الأحكام الشـرعية فى كل مـا يجد من الحـوادث، وعلى ذلك تكون أقضـية الصـحابة وفتـاويهم، وكذلك أقـضية كـبار التـابعين وفتـاويهم، صورا ناقلة لأشكال الحـضارات والمدنيـات التى تواردت على العـقل الإسلامى، وتفـتحت لأحـكامهـا مصـادر الفقـه الإسلامى واستنطقها أولئك العلية من الصحابة وكبار التابعين.

فإذا كـان أحمد رضى الله عنه قـد أوتى علما جامـعا بفتـاوى الصحابة، وكـبار التابعين الذين كـانوا يرتضى آراءهم ومناهجهم فـقد وجد ألوانا من الحـوادث تغنيه فى الفتوى عن الفرض والتقدير الذى وسع الفـقه الحنبلى، وإذا كان ثمة فرق بين الأمرين، فهو أن هذه الفـتاوى التى أمدت أحمد بـالاستنباط، وفتحت فـقهه موضوعـها حوادث واقعة حـية متنوعـة الألوان والأشكال، أما الحوادث المفروضـة فإنها ليست لهـا قوة من الحياة، وهى فى ذاتها لون واحد؛ لأن خيال الفقيه فى التفريع يكون مقيدا بنوع ما وجد حكمه وجنسه، إذ هو مـربوط بموضعه، وفوق ذلك فـإن أحمد يجد الحادثة وعـلاجها الذى اهتدى إليه من التمس علمه من رسول الله ﷺ من غير توسط أحد.

وعلى هذا نستطـيع أن نقول أن أحمـد رضى الله عنه بجمعـه لفتاوى الصـحابة وأقضـيتـهم وفتاوى كـبار التـابعين وأقضـيتهم قـد أمد الفـقه الحنبلى بحـوادث كثـيرة وأحكامها، وفى ذلك ثروة فقهية، وتوسيع المذهـب، كما وسع الفرض والتقدير المذهب الحنفى.

٢٤٨- ولم تكن تلك التوسعة هى الثمرة الوحـيدة لجمع فتاوى الصحابة، بل إن فتاوى الصـحابة أمدت أحمـد ومن جاء بعده من أصحابه ومـجتهدى مـذهبه بثروة من الأحكام الفـقهيـة يقيس عليـها، كـما أمـدته الأحاديث وأقـوال الرسول ﷺ وأفـعاله وأقضيتـه، فكثرت الأشباه والنظائر التى تسعفـه بالقياس الصحيح، فيـجد حكم النظير المنصوص عليه بفتوى الصـحابى إذ يعتبرها أصلا يقاس عليه، كمـا يعتبر النص النبوى

أصلا يقاس عليه، ويستمد منه العلة والوصف المناسب، ويسير فى القياس والنظير على أساس سلفى، لا على مجرد الفرض العقلى.

وإن فتاوى أصحابه أمدته بنوع آخر من العلم، فقد أمدته بالطريقة التى كان يعالج بها الصحابة المسائل التى تعرض لهم، والدعاوى التى تعرض عليهم، وليس عندهم نص عن النبى ﷺ، ولم يتعرض القرآن لبيان الحكم تفصيلا، ومن طريقة معالجتهم تعرف مناهج الاستنباط، ومصادر الشريعة ومواردها، فمن مناهجهم فى معالجة الحوادث واستنباط أحكامها عرف أن القياس حجة، وأصل من أصول الاستنباط عند عدم النص، ومن مناهجهم عرف أن المصالح المرسلة سبيل قويم من سبل الاستدلال إن لم يكن نص، ومن طرائقهم علم أن الاستصحاب حجة، وأن الأشياء على أصل الإباحة أو على أصل العفو، حتى يقوم الدليل الذى يطلب أو يمنع، ومن طرائقهم عرف أن الذرائع طريق الحكم الصحيح على الشىء طلبا ومنعا، وأن النظر إلى المآلات واجب، كما أن النظر إلى الفعل فى ذات نفسه واجب أيضا.

وهكذا كان علم أحمد الجامع بفتاوى الصحابة وأقضيتهم مددا غزيرا لما وصل إليه من فقه، وكانت فتاوى الصحابة التى جمعها، وسهل سبيل معرفتها لتلاميذه وأتباعهم فيها الغذاء الصالح الذى عالجوا به المسائل من بعد إمامهم، ونموا مذهبه، حتى صار بهذه القوة والمرونة اللتين تراهما واضحتين فى الكتب المدونة فيه قديما وحديثا.

٢٤٩- وترى من هذا البيان كيف كان أحمد العالم بالآثار المحدث يستمد الفقه الصحيح من ثروته الأثرية، وكيف يستنبط الأقيسة الصحيحة بالبناء عليها، وكيف علم منها خير المناهج للاستنباط والعلم الدينى النقى الخالى من الزيغ، وإنك لتنظر فى بقية الأصول كالاستصحاب والاستصلاح والذرائع فتجد فيها تنمية للفقه وأسباب الخصب والحيوية فيها.

فالاستصحاب هو الذى يضيق سبيل المنع، ويقصره على النص، فلا يمنع إلا نص من الكتاب أو السنة أو آثار السلف الصالح، وقد طبق ذلك الأصل على العقود فحكم بصحتها كلها، حتى يأتى دليل الشارع بالبطلان، فكان أوسع الفقهاء فى إطلاق حرية التعاقد، حتى لقد وجدناه يصحح عقودا وشروطا لم نكن نظن أن من الفقهاء من يجوزها، ويصحح الالتزام فيها، لأننا كنا متأثرين بالأقيسة والضوابط التى انتهى إليها الفقهاء القياسيون الذين لم يكن لهم علم أحمد الجامع بالأحاديث والأخبار والأقضية السلفية والفتاوى.

٢٥٠- ترك أحمد رضى الله عنه لأصحابه وتلاميذه وقاصديه للفتيا ومريديه الذين كانوا يتيمنون به - تلك التركة المثرية من الأحاديث والأخبار والآثار السلفية ومعها

مسائله التى انتشرت وذاعت فى حياته، وإن لم يرد لها ذيوعا، بل إنه قاوم هذا الذيوع وحاربه، وقد كان كلما حارب الذيوع زادت ذيوعا، وأقبل الناس على دراستها.

وجاء أولئك الأصحاب وتلاميذهم وأخلصوا النية فى جمع علوم ذلك الإمام والبناء عليها، والتخريج والاجتهاد مقيدين بأدلته، وإن لم يتقيدوا جميعا بآرائه بل كان لهم آراء بجوار آرائه وكانوا منه أحيانا بمنزلة أبى يوسف من أبى حنيفة، وأحيانا بمنزلة تلاميذ مالك والشافعى منهما، وهم فى الحالتين قد نموا فقهه، وقاموا على تركته العلمية خير قيام، وأحسنوا التخريج فيها، والاستنباط على ضوئها، وبمنهاجها، ولننظر إلى عملهم أولا فى الفتوى والتخريج ثم فى الجمع والترتيب.

الفتوى والاجتهاد والتخريج

فى فقه أحمد من بعده

٢٥١- تصدى تلاميذ أحمد وأصحابه للفتوى والاجتهاد والتخريج، ونقلوا إلى الأخلاف علم إمامهم فى الحديث والأخبار والآثار والمسائل والأحكام، ثم جاء من بعدهم من جمع الموروث ونظمه ورتبه وضم أشتاته وألف بين متفرقه، ومنهم من سار على منهاج الإمام وتلاميذه فى الفتوى والتخريج على أقوال الصحابة ثم على أقوال الإمام، والمسائل المأثورة عنه، ومنهم من اقتصر على الجمع والترتيب وضبط القواعد، ومنهم من جمع بين الاجتهاد والتخريج والإفتاء والترتيب وضبط الأحكام، وتأصيل الأصول، وكل له فضل فى تنمية المذهب، أو تهذيبه وجمعه، وتذليل سبله.

ولنتكلم فى هذا المقام على التخريج والاجتهاد والفتوى، ثم نتكلم من بعد على الجمع والترتيب وبيان الوجوه، ومن المقرر الثابت الذى يلاحظه الدارسون لتاريخ الفقه أنه كلما شدد فى شرط الإفتاء فى مذهب ومنعه من غير القادرين كان ذلك سبيلا لتنمية المذهب، وتوجيه فروعه إلى النواحى المنتجة فى الحياة، فإذا كانت الروح العامة فى مذهب من المذاهب لاتسوغ الإفتاء والتخريج والاجتهاد فيه إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد المطلق كانت الفتوى مجدية على المذاهب، فتنميه وتغذيه، وتعطيه أرسالا من الأحكام الجديدة الحية المستمدة من روح الشرع الإسلامى ومقاصده وغايته، ومن قانون الحياة المستمر فى تغيير أطواره وتقلب أحواله، حتى ينتهى إلى النهاية التى قدرها مكون الأكوان، ورب السماوات والأرض.

وإذا كانت الفتوى تسند فى مذهب لمن يبلغ أدنى درجات البحث والدراسة، ويقيد بالمذهب لا يعدو نصوصه، فإن الفتوى لا تعطى المذهب نماء ولا تزيد مسائله شيئا، فكلما كان التشديد فى انتقاء المفتى كان الإطلاق فى الإفتاء، والفائدة فى الفتوى،

وكلما كانت السهولة فى اختيار المفتى كان التقييد فى الإفتاء، وقلت الفائدة العائدة على المذهب من الفتوى.

ولقد كان المذهب الذى شدد صاحبه وأتباعه فى انتقاء المفتى وبلوغه درجة من العلم تصل به إلى الاجتهاد المطلق، أو تقاربه مع المذهب الحنبلى، فقد شدد أحمد وأتباعه فى شروط المفتى، فكانت الجدوى فى الفتوى، وكان النماء المستمر فى ذلك الفقه الحى النامى.

ولقد روى عن الإمام أحمد رضى الله عنه نص فى شروط المفتى، فقد روى عنه أنه قال:

«لا ينبغى للرجل أن ينصب نفسه للفتيا، حتى يكون فيه خمس خصال»:

(أولها) أن يكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

(والثانية) أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

(والثالثة) أن يكون قويا على ما هو فيه، وعلى معرفته.

(والرابعة) الكفاية، وإلا مضغه الناس.

(والخامسة) معرفة الناس[1].

ونرى من هذا أن أحمد يلاحظ نفسيه المفتى، ويلاحظ سمته، واحترام الناس له فوق ملاحظة العلم والكفاية التامة من ناحية الدراسة والبحث والإدراك السليم لأحوال الناس.

وقد فصَّل فى مقام آخر العلم الذى يجب أن يحصله المفتى ليكون أهلا لمنصب الإفتاء وليبلغ درجته، فقال فى رواية ابنه صالح: «ينبغى للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة، عالما بالسنن». وفى رواية أبى الحارث: لا تجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة. وقال فى رواية ابن حنبل: ينبغى لمن أفتى أن يكون عالما بقول من تقدم، وإلا فإنه لا يفتى، وقال فى رواية يوسف ابن موسى: أحب أن يتعلم الرجل كل ما تكلم فيه الناس[2].

ونستطيع أن نجمع من هذه الروايات المختلفة غير المتعارضة العلم الذى كان يطلب أحمد من المفتى أن يحصله، فهو يطلب منه أن يكون على علم بالكتاب الكريم والأسانيد الصحيحة والسنن النبوية وأقوال الصحابة، وأقوال التابعين، وإن كان مخيرا

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص١٧٣.

(٢) الكتاب المذكور ص١٧٨.

فيها، بل عليه أن يحصل كل ما تكلم فيه الفقهاء، ليكون على خبرة تامة بمعالجة الحوادث، والطب لها بالدواء الناجع، ويستعين بحلول السابقين للوقائع بعد دراسة هذه الحلول ومعرفة دليلها، والانتهاء إلى موافقتها لدليلها، لا لقائلها، فيفتى بها إفتاء المجتهد الموافق لا المقلد التابع.

٢٥٢- ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه يشترط فى المفتى أن يكون مجتهدا اجتهادا مطلقا، وكأنه أراد بهذا أن يبين ما يجب أن يكون عليه المفتى الأمثل، ولكن هناك درجات أخرى فى الإفتاء دون هذه المرتبة.

ولقد قسم ابن القيم درجات المفتين إلى أربع درجات تبعا لتقسيم درجات الاجتهاد، ولنذكر هذه الدرجات التى تعرض لها ابن القيم.

هذه الدرجات الأربع هى:

١- المجتهد المطلق، وهو العالم بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، وهو يجتهد فى أحكام النوازل، ويقصد فى استخراجها إلى ما يوافق الأدلة الشرعية حيث كانت، وقد يقع منه تقليد أحيانا، ويقول ابن القيم: (لا ينافى اجتهاده تقليدا لغيره أحيانا فلا تجد أحدا من الأئمة، إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام، وقد قال الشافعى رضى الله عنه فى موضع من الحج: «قلته تقليدا لعطاء»).

وعندى أن التقليد فى هذه الحالة ليس منشؤه الاتباع المطلق من غير تفكير، بل لأنه فكر، ووافق قوله عطاء، أو لأنه اجتهد وفكر وتعارضت بين يديه الأمارات، فاستأنس بقول سابق وارتضى ما يوافقه، ولقد قال ابن القيم فى هذا النوع: إنهم هم الذين يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ للناس استفتاؤهم، ويتأدى بهم فرض الاجتهاد.

ومن المقرر عند جمهور الحنابلة أن هذا الفريق من المجتهدين لا يصح أن تخلو الأمة منه فى عصر من العصور، وقد ذكر ابن عقيل إجماع الأولين والمتأخرين إلى عصره من الحنابلة على ذلك، وقد قال فى هذا الصنف ابن القيم ما نصه:

هم الذين قال فيهم النبى ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم فى دينه»، وهم الذين قال فيهم على بن أبى طالب كرم الله وجهه: «لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته».

٢٥٣- والدرجة الثانية مجتهد مقيد فى مذهب قد اختار صاحبه إماما له، اجتهد فى معرفة فتاويه وأقواله ومآخذه، وأصوله، وتمكن فى هذه المعرفة، والتخريج على أقوال الإمام وأصوله وقياس ما لم يرد عن الإمام نص فيه على ما ورد عنه فتوى فيه، ولا يكون مقلدا للإمام فى الحكم ولا فى الدليل، ولكن كان اختياره للإمام، لأنه قد

استقام اجتهاده فى نظر أكثر ما وصل إليه من فتاوى، وراجع أصوله ومآخذه، ومصادر الفتوى فارتضى كل ذلك عن بينة واقتناع بالدليل، لا عن جهل وتقليد ومجرد اتباع، ويقول ابن القيم فى هذا القسم:

«وقد ادعى هذه المرتبة من الحنابلة القاضى أبو يعلى والقاضى أبو على بن موسى فى شرح الإرشاد الذى له».

«وقد ادعى بعض الحنابلة أن القاضى أبا يعلى، وغيره كانوا مجتهدين مستقلين من النوع الأول، لا من النوع الثانى» وقد قال ابن القيم أيضا: إن منهم من وصل إلى درجة الاجتهاد المستقل المطلق، وإن لم يصل إلى قدرة أحمد، ومنهم من كان دون ذلك، وقال فى هؤلاء وأشباههم فى المذاهب الأخرى ما نصه:

«من تأمل أحوال هؤلاء وفتاويهم، واختياراتهم علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم فى كل ما قالوه وخلافهم لهم أظهر من أن ينكر، وإن كان منهم المقل والمستكثر».

وهذا القسم يتقيد فى اجتهاده بأصول الإمام، ولا يتقيد مطلقا بأقوال الإمام فى الفروع واختياره لأقوال الإمام من قبيل موافقة الدليل لا من باب الاتباع المجرد، وتقييد نفسه بأصول ذلك الإمام من قبيل اقتناعه باستقامتها فى الاستنباط، وسلامتها فى الاستدلال، لا عن تقليد مقيد.

٢٥٤- المرتبة الثالثة مرتبة المجتهد فى المذهب الذى عرف الأقوال فى المذهب بدليلها، وأتقن معرفة الفتاوى وأصولها، ولا يتعدى هذه الأقوال وتلك الفتاوى، وإذا وجد نص إمامه لا يعدل عنه إلى غيره، وإذا لم يجد نصا لإمامه فى المسألة، اجتهد فى تخريجها على الفروع المشابهة لها من غير أن يتجه إلى المصادر الأولى للشرع الإسلامى التى كانت أصول إمامه التى تقيد بها، بل يشابه الفرع بالفرع، كأن الفرع الذى أفتى فيه الإمام هو الأصل الذى يستخرج الحكم منه، ويقاس عليه ولا يتجاوز طريقه.

وهؤلاء يسمون أصحاب الوجوه؛ لأنهم يخرجون ما لم ينص عليه على أقوال الإمام، ويسمى ذلك وجها فى المذهب، أو قولا فيه، ويقول ابن القيم فى هؤلاء منددا بطريقتهم، واقتصارهم عليها والدعوة إليها:

«هؤلاء لا يدَّعون الاجتهاد، ولا يقولون بالتقليد، وكثير منهم يقول اجتهدنا فى المذاهب، فرأينا أقربها إلى الحق مذهب إمامنا، وكل منهم يقول ذلك عن إمامه ويزعم أنه أولى بالاتباع من غيره، ومنهم من يقلد فيوجب اتباعه ويمنع من اتباع غيره، فيالله العجب من اجتهاد نهض بهم إلى كون متبوعهم ومقلدهم أعلم من غيره وأحق بالاتباع من سواه، وأن مذهبه هو الراجح، والصواب دائر معه، وقعد بهم عن الاجتهاد فى

كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، واستنباط الأحكام منها، وترجيح ما يشهد له النص مع استيلاء كلام الله ورسوله على غاية البيان، وتضمنه لجوامع الكلم، وفصله للخطاب، وبراءته من التناقض والاختلاف والاضطرابات، فقعدت بهم هممهم عن الاجتهاد فيه، ونهضت بهم إلى الاجتهاد فى كون إمامهم أعلم الأئمة وأولاها بالصواب وأقواله فى غاية القوة، وموافقة السنة والكتاب، والله المستعان».

٢٥٥- والقسم الرابع أو الدرجة الرابعة فى نظر ابن القيم، هم الذين تفقهوا فى مذهب الإمام الذى ينتسبون إليه وحفظوا فتاويه وفروعه، وأقروا على أنفسهم بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنة يوما ما، فعلى سبيل التبرك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثا صحيحا مخالفا لقول من انتسبوا إليه أخذوا بقوله وتركوا الحديث، وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم قد أفتوا بفتيا ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها أخذوا بفتيا إمامهم، وتركوا فتاوى الصحابة قائلين: الإمام أعلم بذلك منا، ونحن قلدناه فلا نتعداه ولا نتخطاه، بل هو أعلم بما ذهب إليه منا، ومن هؤلاء كل متكلف متخلف قد دنا بنفسه عن رتبة المشتغلين، وقصر عن درجة المحصلين.

٢٥٦- هذه هى أقسام المفتين التى ذكرها ابن القيم ودرجاتهم وتراه جعلهم أربعا، أولاها مجتهد مطلق، والثلاث الباقية من طبقة المجتهدين فى المذهب: الأولى للمنتسبين، والثانية للمخرجين، والثالثة للناقلين.

ولقد نقل عن أبى حمدان من فقهاء الحنابلة فى كتاب أدب المفتى أن طبقات المفتين خمس لا أربع:

أولاها: طبقة المجتهدين المستقلين المطلقين الذين لا ينتسبون إلى الإمام قط بل يحلقون فى سماء الاستنباط الفقهى من الكتاب والسنة والآثار، وسائر المصادر الفقهية لا يعتمدون على أصول إمام، ولا على فروعه.

والثانية: المجتهد المنتسب لإمام لكنه لا يتقيد بالفروع التى استنبطها الإمام ولا بالأدلة المنسوبة إليه، ولكنه يتقيد بأصول الإمام لا يعدوها، مقيدا بأصولها.

وثالثتها: أن يكون الفقيه مجتهدا مقيدا بالمذهب يستقل بتقريره بالدليل، ولا يخالف إمامه فى الأدلة ولا الأصول، ولكنه يخرج على فروع إمامه، ويبنى عليها، وما لم ينص عليه حكمه فى مذهبه يخرجه على ما نص عليه.

وقد قالوا: إن مثل هذا يتأدى به فرض الكفاية فى الفتوى، أى أنه يفتى عندما لا يكون سواه ولا يتأدى به إحياء العلوم الشرعية التى منها استمدت الفتوى.

وهؤلاء منهم أصحاب الوجوه، أى الذين يخرجون على أقوال الإمام وجوها أخرى لم يؤثر عنه حكم فيها.

ورابعتها: أن يكون فقيه النفس لا يصل إلى مرتبة المجتهدين المنتسبين ولا أصحاب الوجوه، ولكنه فقيه النفس حافظ لمذهب الإمام عارف لأدلته قائم لتقريرها، بيد أنه لا يخرج على فروع إمامه، ولكنه يحرر ويزيف ويرجح، ويمهد ويقرر، وينقح الأقوال المختلفة، ويختار من بينها. ويجوز لهؤلاء التخريج على فروع الإمام، والفرق بينهم وبين القسم الأول، إنما هو فى تحرير المذهب، وتمهيده، وكأنهم فريق من القسم السابق أو أن القسم السابق يختلف المجتهدون بطريقه قوة وضعفا وعملا.

الخامسة: الحافظون للمذهب، والفاهمون له فى واضحات المشاكل، وهؤلاء يفتون بالنصوص فقط، ولا يفتون بغيرها قط.

٢٥٧- هذه الأقسام ذكرها ابن حمدان كما قلنا، ونقلها ابن تيمية فى مسودة الأصول، وهى تتفق فى الجملة مع الأقسام التى ساقها ابن القيم.

وقد اتفقوا على أن الفتوى لا تجوز من غير أصحاب هذه الطبقات، ولاشك أن الطبقة الأخيرة فتاويها لا تنمى المذهب، ولا تزيده، أما الطبقات الثلاث التى تسبقها وهم المنتسبون وأصحاب الوجوه وفقهاء النفس فإن فتواهم تزيد المذهب وتنميه، إذ إن المنتسبين ما يصلون إليه يزيد به المذهب الذى انتسبوا إليه فروعا وأقوالا وتوجيهات، وقد كان من هؤلاء عدد لا يحصى فى المذهب الحنبلى: منهم أصحاب أحمد الذين التقوا به، ومنهم تلاميذهم كالخلال وغيره وممن جاء بعدهم كأبى عقيل وأبى يعلى وغيرهم، ثم جاء بحر العلم ابن تيمية فأوفى على الغاية، وتفجرت ينابيع فكره، وأتت بأطيب الثمرات، وكذلك جاء من بعده تلميذه الناقد الإسلامى الألمعى ابن القيم.

وكان من المخرجين وأصحاب الوجوه من لا يحصون فى ذلك المذهب الجليل وكأن الله عوضه عن عدد العوام الذين يعتنقونه بعدد عظيم من العلماء ذوى القدم الراسخة فى البحث والاستنباط والتخريج.

٢٥٨- والآن نعود إلى الفتوى والتخريج والنقل: إن العلماء فى هذا المذهب قرروا أن الفتوى لا تجوز إلا من مجتهد، وكلمة مجتهد لا تشمل إلا الطبقات الأولى ولا تشمل الطبقة الأخيرة، لأن عملها الحفظ، وفهم واضحات المسائل، دون الوصول إلى حل فى مشكلاتها.

ولقد جاء فى التحرير الحنبلى: ويمنع عندنا وعند الأكثر من الإفتاء من لم يعرف بعلم، أو كانت حاله مجهولة، ويلزم ولى الأمر منعه، وقال ربيعة: «بعض من يفتى أحق بالسجن من السراق».

وحكى ابن تيمية فى مسودة الأصول عن ابن حمدان أنه قال: «من اجتهد فى مذهب إمامه، فلم يقلده فى حكمه ودليله، ففتياه به عن نفسه، لا عن إمامه، فهو موافق له فيه لا متابع له، فإن قوى عنده مذهب غيره أفتى به، وأعلم السائل أن مذهبه هو مذهب إمامه».

وترى من هذين النقلين الحنبليين أن الفتوى لا تكون إلا من مجتهد، ولو فى المذهب، ولا تجوز من غيره إلا عند الضرورة كأن يكون فى حال لا مفتى فيها من المجتهدين.

٢٥٩- ولقد تكلم الحنابلة تابعين لإمامهم فيمن يفتى بقول غيره، أو بقول إمامه مقلدا له من غير نظر إلى الدليل، وإلى الأحوال المقترنة بالواقعة وملابساتها، بل ينقل قول إمامه فيها من غير نظر إلى الدليل والملابسات التى لابست واقعة الفتوى القديمة، وواقعة الفتوى الجديدة، وقد اختلفوا فى ذلك على رأيين، فقال بعضهم: يجوز ذلك، ويكون المستفتى مقلدا لذلك الإمام الذى حكى قوله متبعا للفتيا به، وأمره إلى الله سبحانه وتعالى، والقول الثانى أنه لا يجوز له أن يفتى السائل إلا بما يستقيم لديه الدليل المبنى على أصول إمامه، سواء انتهى إلى موافقة إمامه أم إلى مخالفته، لأن السائل يريد أن يقلده هو، وأن يعتمد على اجتهاده، وقد فصل ابن القيم فى ذلك تفصيلا حسنا، ففرق بين حال السائل إن كان يطلب حكم الله ورسوله والحق فيها، وحال السائل إن كان يريد حكم المسألة عند الإمام، فإن كان يريد حكم الله فلا يسوغ له أن يفتى إلا بما يستقيم مع الدليل، وإن كان يريد حكم المسألة عند هذا الإمام، فلينقل له نص هذا الإمام وأمره عند الله.

وتلك الحال الأخيرة هى حال المستفتى الذى لا يجد فقيها مجتهدا دائما، فإنه يتعرف رأى الإمام فى القضية، لأنه لا يستطيع الاعتماد على رأى للمفتى، إذ ليس للمفتى رأى يعتمد عليه.

٢٦٠- هذه نقول نقلناها عن العلماء فى المذهب الحنبلى، ونرى أنهم اتفقوا فى عصرهم الأول على أن المجتهد المطلق لا يصح أن يخلو منه زمان، وأن المجتهدين المنتسبين كان فيهم عدد كبير منهم، وأن المجتهدين المخرجين وأصحاب الوجوه كانوا أكثر من الأولين، وأنمى عددا، وبهولاء نما المذهب الحنبلى نموا كبيرا، وكثرت المسائل فيه كثرة عظيمة، وساير الأزمنة فى الأقاليم المحدودة التى انتشر فيها، وكان فيه علماء فى كل عصر يعالجون مشاكله، ويدرسون أحواله، ويفتون بحكم الله تحت ظل كتاب الله وسنة رسوله، وأقوال الأئمة، والمأثور عن إمامهم من أدلة وأصول، وما يفتون من فتاوى، ويخرجون من تخريجات يضاف إلى المذهب ويدرس.

ولقد كان تشديد الأكثرين منهم فى ألا تكون الفتوى إلا من مجتهد من أصحاب الوجوه، أو التخريجات على الأقل، أو فقيه النفس، سببا فى زيادات كثيرة ودراسات للواقعات والنوازل جعلت فروع المذهب فيها حياة وخصب؛ لأنها مستمدة من وقائع الحياة، ولم تكن معتمدة فقط على فروض الخيال والتصور.

٢٦١- ولقد أكثروا من نسبة الأقوال إلى الإمام مادام لذلك وجه من النسبة، ولو لم يقلها بالنص، ولقد قرروا فيما قرروا أنه إذا أفتى فى مسألة، وذكر علة الفتوى، فكل مسألة توجد فيها هذه العلة تعد من مسائله، وتنسب إلى مذهبه، ويعتبر ذلك كمسألة منصوص عليها؛ لأن الحكم يتبع العلة، فحيث توجد العلة يوجد الحكم، وكان النص نصا عاما يشتمل على كل ما يندرج تحته، وهو كل ما تحققت فيه العلة.

هذا، ويجب التنبيه إلى أن مذهب أحمد قد انقسم بسبب تخريج أتباعه، وكثرته إلى قسمين: قسم منقول، وقسم مخرج، فالمنقول ما يكون من نص الإمام، أى أن يفتى فى الوقائع بما أفتى به الإمام فى مثلها، والقسم الثانى المخرج، وهو ما كانت الأحكام فيه قد خرجت على أقوال الإمام، بأن بنيت على قاعدة عامة قد قررها، أو أصل من الأصول التى ذكرها، وقيد نفسه بها، أو قياس فرع غير منصوص على حكمه بفرع آخر نص الإمام على حكمه.

وإذا كانت الروايات فى المذاهب كثيرة، والأقوال المنسوبة لأحمد كثيرة والمخرجة على أصوله وفروعه كثيرة جدا، فإن المذهب يحتاج إلى ترتيب، ووضع نظام للترجيح، وبيان المردود والمقبول، وكان ذلك عمل رجاله.

٣- عمل رجال المذهب فيه

٢٦٢- قام رجال المذهب الحنبلى بأعمال جليلة أفادت طالبيه، وعبدت طرائق الوصول إليه، فجمعوا المروى عن أحمد، وعنوا به عناية كبيرة، ورجحوا بين الروايات المختلفة، ثم خرجوا عليه، ورتبوا بين الأقوال المختلفة من حيث قوتها، ثم وضعوا ضوابط عامة ترجع إليها أشتات الفروع، ولم يكتفوا فى ذلك بل خاضوا فى علم الأصول التى بنى عليها الفقه الحنبلى.

وقد شرحنا عند الكلام فى نقل الفقه الحنبلى، وكيف نقله أصحابه، ورجحوا بين رواياته، وكيف فسروا عباراته الدالة على رأيه الفقهى، وكيف كونوا من هذا النثير المتفرق بينهم مجموعة فقهية متناسقة ذات منطق فقهى متسق متميز بخواص ومزايا تجعله كائنا فكريا مستقلا، لا يندمج فى غيره، ولا يفنى فيه.

وقد بينا فى الفصل السابق عمل المفتين والمخرجين فى مذهبه، وكيف بنوا عليه ونموا المذهب المأثور بالفتاوى فيما لم ينص عليه بعقد المشابهة بينه وبين منصوص أو

باستخراج الحكم من الأصول التى كان أحمد حريصا على اعتبارها المصدر المعتبر للفقه الإسلامى.

٢٦٣- ولقد سمى العلماء ما اهتدى إليه المتبعون لمذهب أحمد من أحكام لم يكن له رضى الله عنه فيها نص، وإنهم ليقسمون الفتاوى والأقوال فى مذهب أحمد إلى ثلاثة أقسام:

(القسم الأول) الروايات، وهى الأقوال المنسوبة لأحمد رضى الله عنه سواء اتفقت أو اختلفت مادام القول منسوبا إليه، والحكم المذكور عنه صريح فى عبارته المنقولة مهما اختلفت الرواية بشأنها.

(القسم الثانى) التنبيهات، فهى الأقوال التى لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم القول عن الإمام مما توحى إليه العبارة بما يفهم من الكلام كسياق حديث يدل على حكم يسوقه ويحسنه أو يقويه، وهى فى حكم المنصوص عليه، وإن لم يكن منصوصا عليه بصريح اللفظ، أو بدلالة العبارة، بل بلازم النص أو بالإشارة.

(القسم الثالث) الأوجه، وهى ليست أقوال الإمام بالنص فلم يقلها بالعبارة ولا بالإشارة، بل هى أقوال المجتهدين والمخرجين فى المذهب من مثل قياس مسألة غير منصوص على حكمها فى المذهب على مثلها المنصوص عليه، فإنها تعد من مذهب الحنابلة، وتعد وجها من الأوجه فيه على الصحيح، ولقد جاء فى تصحيح الفروع ما نصه:

«اعلم أن الصحيح من المذهب أن ما قيس على كلامه مذهب له، وهو مذهب الأثرم والخرقى وغيرهما من المتقدمين، وقاله ابن أحمد وغيره فى الرعايتين وآداب المفتى، والحاوى وغيرهم، وقيل: ليس بمذهب له، قال ابن حامد: عامة مشايخنا مثل الخلال وأبى بكر عبد العزيز، وأبى على وإبراهيم وسائر من شاهدناهم لا يجوزون نسبته إليه، وأنكروا على الخرقى ما رسمه فى كتابه من حيث إنه قاس على قوله... وقال فى الرعاية الكبرى وآداب المفتى: إن نص الإمام على علته، أو ما إليها كان مذهبا، وإلا فلا، إلا أن تشهد أقواله أو أفعاله أو أحواله للعلة المستنبطة بالصحة والتعيين... وقال الموفق فى الروضة، والطوفى فى مختصره وغيرهما: إن بين العلة فمذهبه فى كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه فيما نص عليه، وإن لم يبين العلة فلا، وإن أشبهتها إذ هو إثبات مذهب بالقياس، ولجواز ظهور الفرق له لو عرضت عليه»[1].

ونرى من هذا أن الفقهاء الحنابلة قد اختلفوا على ثلاثة أقوال فى حكم المسائل التى قيست على مسائل عرفها غير الإمام وأفتى فيها: أتنسب إليه أو لا تنسب؟

---

(١) مقدمة تصحيح الفروع ص٥.

فالمتقدمون ينسبونها إليه، وقيل إنها لا تنسب إليه، وفصل بعضهم فقال: إن كانت العلة منصوصا عليها أو ثبت من أفعاله وأحـواله كونها العلة، فإن الحكم المقيس ينسب إليه، وإن لم تعرف العلة من أقواله ولا أفعاله ولا أحواله فإنها لا تنسب إليه.

ويلاحظ أن الخلاف بين أولئك الفـقهاء ليس فى كونهـا من المذهب أو ليست من المذهب، وإنما الخلاف فى كـونها قولا منسوبا للإمـام أو ليست بقول، ومهـما يكن أمر الصـواب فى هذا الخلاف فـإنه لم يختلـف أحد فى أن ذلك الحكم يعـد من المذهب، وبالتخريج، لا بالنقل، عند من يمنع النسبـة، ويكون بالنقل لا بالتخريج عند من يجوز النسبة.

٢٦٤- هذا الخلاف فى التـخريج بالقـياس، أمـا استنباط أحكام المسـائل التى لا يعرف للإمام حكم فيها ولا سببه، فإنها تكون من المذهب بالتخريج، ولا تكون منسوبة إليه على أنها أقـوال منقولة عنه، لأنه لم يقلها، ولم يومئ إليهـا بإيماء ولا بإشارة، فلا تنسب إليه على أنها قول له، ولكن تكون مخرجة على مذهبه، لأنها من أصوله، ولقد قالوا فى الفـرق بين القول والتخـريج: إن القول يكون منسوبا إلى الإمـام على أنه قول له، وأما التـخريج فإن الحكم يستـخرج من الأصول الكلية، فـإذا أخذ الحكم من أصل كلى فهـو مخرج قولا واحدا، وإذا نص الإمـام على حكم أو عرف من أفعالـه فهو له قولا واحـدا، والخلاف فى النسـبة جرى فى الحكـم الذى يقاس على فرع علـى النحو السابق.

ويخرج التلاميذ ومن بعدهم أوجها، كما بينا.

ولقد قال ابن تيمية فى مسودة الأصول ما نصه:

«وأما الأوجـه فأقوال الأصحـاب وتخريجهم إن كـانت مأخوذة من كـلام الإمام أحمد، أو إيمائه أو دليله أو تعليـله أو سياق كلامه... وإن كانت مـأخوذة من نصوص الإمام أحمد، ومخرجة منها[1] فهى روايات مخرجة له، أو منـقولة من نصوصه إلى ما يشبهـها من المسائل إن قلنا ما قـيس على كلامه مذهب له، وإن قلنـا لا فهى أوجه لمن خرجها وقاسها».

٢٦٥- ومن هذه النقـول يتـبين أن أقـوال المخـرجين تكون أوجـهـا فى المذهب لأصحـابهـا، ولكن غيـر منسوبة على أنهـا أقوال للإمـام أحمـد، وتكون من مذهـبه بالتخريج، لا بالنقل، وقد بينا الفرق بينهما.

وقد أجـاز العلماء القياس على مـسائل الإمام، ولو أدى القـياس إلى الحكم فى مسألة منصوص عليها، وكان القيـاس منتهيا إلى ما يخالف المنصوص[2]، وكأنهم بهذا

(١) أى تكون تطبيقا لها وتفريعا عليها. ففرق بين التخريج منها.

(٢) راجع المدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل.

يجيزون القياس واستخراج أحكام منصوص عليها، ولو أدى القياس على فرع آخر إلى خلافها، والذين قالوا: إن القياس على الفرع ينسب المقيس إلى الإمام قال إنه فى هذه الحال يكون أحمد قد نسب إليه قولان أحدهما بالنقل، والثانى بالتخريج، والذين قالوا: إنه لا ينسب القول إلى الإمام يقول إنه يكون وجها فى المذهب منسوبا لصاحبه.

وهذا يدل على أن التخريج كان متسع الأفق غير مقصور على أحكام المسائل التى لا يكون للإمام رأى منقول فيها، بل يكون أيضا فيما يكون هناك رأى مأثور عنه، ولو أدى إلى مخالفته، ولكن هذه المخالفة يجب أن تكون مستمدة من أصول المذهب، أو من قواعده، أو من المناهج التى وضعها الإمام للاستدلال وبين الفقيه المستند الذى استند إليه، ويكون ذلك كله من المذهب، بل يكون قولا له إذا كان مأخوذا بالقياس على فرع من الفروع المأثورة عنه على الخلاف الذى بينا.

وإن ذلك دفع العلماء إلى توسيع آفاق الاستنباط، فوضعت الضوابط والقواعد التى أخذت من أشتات الفروع وجاز البناء عليها وكانت هذه القواعد مستقاة من استقراء للفروع المختلفة، وكانت مثمرة ثمرتين: إحداهما أنها كانت تنسيقا للمذهب عبده وقربه وجمع أشتاته، وثانيتهما أنها سهلت التفريع فيه، والتخريج منه، والبناء عليه. ولها فضل من القول سنعرض له.

٢٦٦- كثرت الأقوال فى المذهب الحنبلى كثرة عظيمة، واتسعت آفاق البحث فيه، فآراء مختلفة الرواية عن الإمام، وأقوال كثيرة فى مسائل مختلفة منسوبة إليه، وأقوال كثيرة مستمدة من إشارات أو إيماءات فهمها أصحابه ومن جاء بعدهم من أقواله وأفعاله وأحواله، وأوجه مختلفة لأصحابه ومن جاءوا بعدهم. فكانت تلك الكثرة سواء أكانت أقوالا منسوبة إلى الإمام، أو مخرجة على أقواله وبلغت درجة النسبة إليه، أم كانت أوجها لأصحابه حافزة عزائم المجتهدين على أن يوازنوا بينها من حيث قوة كثرة المناصرين، فوجدت ترجيحات وتصحيحات، وانتهى المتأخرون إلى ترجيحات وتصحيحات قرروها، ولقد قال فى ذلك علاء الدين القدسى: «اعلم أن مرجع الصحيح والترجيح فى المذهب إلى الصحابة، وقد حرر ذلك الأئمة المتأخرون، فالاعتماد فى معرفة الصحيح فى المذهب على ما قالوه».

ولقد ساق بعد ذلك أسماء المصححين والمرجحين وكتبهم، والاعتماد عليها، وإن سياق كلامه وغيره يستفاد منه بعد طبقة هؤلاء المرجحين أو المصححين ليس لأحد أن يصحح غير تصحيحهم ولا أن يختار غير ترجيحهم، وإن ذلك بلاريب تضييق من المتأخرين، ولم يكن من المتقدمين ما يسوغه، ولذلك ثار ابن تيمية كشأنه فى كل تقييد لا يستمد سنده من الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، ولذا قال: «ومن كان خبيرا بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح من مذهبه فى عامة المسائل».

ولقد تبع نجم الدين الطوفى ابن تيمية فى ذلك، وأفاض فى بيان هذا المعنى فى كتابه شرح مختصر الروضة، وبين أنه لا يصح أن يمنع باب الترجيح والتصحيح فى المذاهب عامة، وفى مذهب أحمد خاصة، وقال فى ذلك:

«إن بعض الأئمة كالشافعى ونحوه نصوا على الصحيح من مذهبهم إذ العمل من مذهب الشافعى على القول الجديد، وهو الذى قاله بمصر، وصنف فيه الكتب كالأم ونحوه، ويقال إنه لم يبق من مذهبه شىء لم ينص على الصحيح منه إلا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة، واخترم قبل أن يحقق النظر فيها بخلاف الإمام أحمد ونحوه، فإنه كان لا يرى تدوين الرأى، بل همه الحديث وجمعه بخلاف الإمام، وإنما نقل المنصوص عنه أصحابه من أجوبته فى سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم شيئا دونه، وعرف به كمسائل أبى داوود، وحرب الكرمانى، ومسائل أحمد بن حنبل، وابنيه صالح وعبد الله، وإسحاق بن منصور، والمروزى وغيرهم وهم كثير، وروى عنهم أكثر منهم، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال فى جامعه الكبير، ثم تلميذه أبو بكر فى زاد المسافر، فحوى الكتابان علما جما من علم الإمام أحمد رضى الله عنه من غير أن يعلم منه فى آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه فى تلك الفروع، غير أن الخلال يقول فى بعض مسائله: هذا قول قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام، حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك فى مذهب أحمد، والتصحيح الذى فيه، إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد، والقاضى، وأصحابه، ومن المتأخرين الشيخ أبو محمد المقدسى رحمة الله عليهم أجمعين، لكن هؤلاء بالغين ما بلغوا لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعا، فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرف فى الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرفهم، ويصحح منها ما أدى اجتهاده إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى، وفى عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العالم العلامة تقى الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحرانى حرسه الله تعالى، فإنه لا يتوقف فى الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتى بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه خاصة بمذهب أحمد».

٢٦٧- ونرى من هذا أن تصحيح الأقدمين لأقوال الإمام أحمد، والأوجه التى تنسب إليه، والتى لا تنسب، لم يقيد كل المتأخرين أنفسهم بهذه التصحيحات، بل فتحوا لأنفسهم باب الترجيح والتصحيح والتخريج، وبذلك استمر نماء المذهب الحنبلى، ولقد فتح ابن تيمية وتلاميذه ذلك الفتح، ولم يكتفوا به، بل إنهم فتحوا باب الاجتهاد

المطلق، وإن كان منتسبا لمذهب أحمد، فترى ابن تيمية وتلاميذه يخرجون ويفتون، ويجتهدون مطلقين، غير مقيدين إلا بالأدلة والأصول التى قيد الإمام أحمد نفسه فى استنباطهم، فذهبوا إلى المعين الأصلى الذى استقى الإمام أحمد منه فتاويه، واستقوا منه، ووصلوا إلى نتائج تعد جديدة فى الفقه الذى انتهى إليه الأئمة الأربعة، ولابن تيمية فى ذلك الكثير، فهو قد أفتى بأن الطلاق الثلاث بلفظ لا تقع إلا واحدة، وأن الطلاق المعلق إذا قصد به الحلف لا يقع به شىء، وقرر ابن القيم أن طلاق الغضبان لا يقع، وهكذا تجد الكثير الذى انفرد به ابن تيمية وتلاميذه عن المذاهب الأربعة.

ولقد حمل ابن تيمية وتلاميذه علم الاجتهاد المطلق فى عصر الظلمات، أو فى عصر التقليد المطلق ودعوا إليه، وساروا فى الطليعة، وقد يتساءل الباحث: لم كان دعاة الحرية فى الدراسة الفقهية من ذلك المذهب الأثرى؟

إن الجواب عن ذلك مشتق من المذهب نفسه، ذلك بأن الإمام أحمد كانت فتاويه تعتمد على فتاوى الصحابة بالاتباع أو المشاكلة، وتعتمد على أقضية الرسول صلوات الله وسلامه عليه بالاتباع المطلق والمشاكلة بالتخريج عليها، فكان على المستبحر فى ذلك المذهب الجليل، ولو كان مقلدا تقليدا مطلقا أن يطلع على مصادره وهى فتاوى الصحابة وأقضيتهم، وقضاء النبى ﷺ، وأقواله وأفعاله، وهو فى هذا يحلق فى جو الفقه النبوى، فيستولى عليه نوره، ويقبس منه قبسة محمدية فيرى أقوال المجتهدين على حقيقتها بضوئها، فيراها مخالفة أو موافقة لما شاهده فى السنة، وقد أشربت أرواحهم بها إذا دنوا منها فاجتهدوا على ضوئها غير مجانبين طريقة إمامهم، ولا خارجين عليه، فإن خالفوه فى بعض ما استنبط، فقد اتبعوه فى مسالكه فى الاستدلال.

أما غير أتباع أحمد كالحنفية مثلا، فإنهم إذا اتجهوا إلى مسالك الإمام رحمه الله وجدوا طائفة من الأقيسة والاستحسانات وعملا عقليا محكما فى ضبط الأقيسة والتفريع عليها، فكانوا تحت تأثير سلطان الإمام الفكرى، فكان تخلصهم مما فرع واستنبط، ومخالفتهم فيه لا تتوافر دواعيها، لأنهم لم يحلّقوا فى غير فقهه وتفكيره، ولذلك نجد الدعوة إلى الاجتهاد المطلق تنادى بها الحنبليون، ثم تنادى المالكيون بضرورة الاجتهاد، ولو مقيدا فى كل العصور، وكثرة الدعاة من هذين المذهبين اللذين يعتمدان على فتاوى الصحابة ومناهج الصحابة فى الاستنباط، وإن أكثر المالكيون من الرأى، وقلت أو ندرت الدعوة إلى الاجتهاد ولو مقيدا فى المذهبين الحنفى والشافعى، بل إن الدعوة إلى التقليد والاستمساك بها كانت فى أصلها من بين أتباع هذين الإمامين.

٢٦٨- كانت جهود الحنابلة فى خدمة ذلك المذهب والتخريج فيه وعليه لتنميته عظيمة جدا، ولقد قام المجدون منهم بعد أن كثر التفريع فيه وتعددت مسائله بوضع ضوابط عامة.

وذلك أن المتأخرين من الفقهاء قد وجدوا أشتاتا من الفروع موزعة فى الأبواب المختلفة، ووجدوا أن أحكاما متشابهة ينص عليها فى أبواب مختلفة فجمعوا تلك الأشباه والنظائر، كل طائفة متحدة الفكر والحكم فى قاعدة، فتكون من هذه الطوائف الفقهية قواعد تجمع المسائل الموحدة فى قرن واحد، وإن الاطلاع عليها يجعل القارئ يعرف فروع المذهب الحنبلى بأيسر كلفة، وأقرب طريق.

وهى فوق تسهيلها للاطلاع عليه تعطى القارئ صورة واضحة عن منطقه ومساراته واتجاهاته المختلفة، وقد ألفت عدة كتب فى القواعد، منها كتابا القواعد الكبرى والقواعد الصغرى لنجم الدين الطوفى، والقواعد لابن رجب، والقواعد لعلاء الدين على بن عباس البعلى المعروف بابن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣.

٢٦٩- وقد طبع من هذه القواعد، كتاب القواعد لابن رجب، وقد قال فيه صاحب كشف الظنون:

«وهو كتاب نافع من عجائب الدهر، حتى أنه استكثر عليه، وزعم بعضهم أن ابن رجب وجد قواعد مبددة لشيخ الإسلام ابن تيمية، فجمعها، وليس الأمر كذلك، بل كان رحمه الله فوق ذلك»[١].

ولقد كتب هذه القواعد مجتهدا فى أن يرجع المسائل إلى أصولها، وأن يجمعها جميعا فى سلك واحد، ولقد قال فى مقدمة الكتاب:

«أما بعد، فهذه قواعد مهمة، وفوائد جمة، تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مآخذ الفقه على ما كان قد تغيب، وتنظم له منثور المسائل فى سلك واحد، وتقيد الشوارد، وتقرب عليه كل متباعد».

ونرى من هذا أنه كان يرمى إلى رد الفروع إلى الأصل الفقهى الضابط لها، ونظم الفروع فى جامع ضابط لها، وإنه ليذكر القاعدة، ثم يبين شعبها، وبعد ذلك يفرع عليها، ولا يضن بذكر الخلاف فى الفروع فى البناء عليها، ويذكر المشهور من المذهب، وغير المشهور، والمصحح وغير المصحح، بل ليذكر الخلاف فى القاعدة نفسها، إن كانت غير متفق عليها.

وهكذا نرى فى هذا الكتاب القيم نظريات فقهية وتفريعا لها، ودراسة للمذهب دراسة كلية لا يتيه القارئ فيها وسط أشتات من الفروع والجزئيات، وتفصيلات لا طائل تحتها، وإن كان فالوصول إلى الثمرة بشق الأنفس.

---

(١) لابن نجيم الحنفى كتاب الأشباه والنظائر وضبط فيه قواعد الفقه الحنفى. ولعله حاكى قواعد ابن رجب والطوفى لأنهما أسبق منه زمانا؛ ذلك لأن ابن رجب توفى سنة ٧٩٥هـ، والطوفى سنة ٧١٧هـ وأما ابن نجيم فتوفى سنة ٩٦٩هـ.

٢٧٠- وإننا بعد هذا الوصف الإجمالى لا نطنب فى خواص ذلك الكتاب القيم الذى قال فيه صاحب كشف الظنون: «إنه من عجائب الدهر» ولكن نختار بعض قواعده، ونذكرها لنعرف طريقة عرضه للمسائل ودراستها دراسة كلية تعرف منها الجزئيات معرفة صحيحة كاملة، ولنختر لك من ذلك موضوعين لا ننقل نص كلامه، فإنه طويل، ولكن نلخص لك نظره فيهما، ونشير إلى تفريعه.

٢٧١- أولهما: القبض فى العقود وهو القاعدة التاسعة والأربعون وما وليها، وقد ذكر فى هذه أن القبض فى العقود على قسمين:

(أحدهما) أن يكون موجب العقد ومقتضاه كالبيع اللازم، والرهن اللازم والصداق، فهذه العقود تلزم من غير قبض، وإنما القبض فيها من موجبات عقودها.

(وثانيهما) أن يكون القبض تمام العقد كقبض رأس المال فى السلم، وقبض العوضين فى الأموال الربوية. وبعد هذا التقسيم العام والتمثيل له يذكر فروع كل قسم سواء أكانت موضع اختلاف أم موضع اتفاق، وبعد أن يضرب الأمثال على القسم الثانى الذى يلزم فيه القبض يذكر اختلاف العلماء فى أن القبض فى هذا القسم شرط للإنشاء لا يوجد العقد من غيره، أو هو شرط للزوم ينشأ العقد من غير وجوده، ولكن لا يلزم إلا به، فيقول:

«اعلم أن كثيرا من الأصحاب يجعل القبض فى هذه العقود معتبرا للزومها واستمرارها، لا لا نعقادها وإنشائها، وممن صرح بذلك صاحب المغنى وأبو الخطاب فى انتصاره، وصاحب المحرر وغيرهم من الأصحاب من جعل القبض فيها شرطا للصحة، وممن صرح بذلك صاحب المحرر فى الصرف والسلم والهبة، وقال فى الشرح: «مذهبنا أن الملك فى الموهوب لايثبت بدون القبض» وكذلك صرح ابن عقيل بأن القبض ركن من أركان الهبة، كالإيجاب فى غيرها، وكلام الخرقى يدل عليه أيضا، وكذلك ذكر القاضى أن القبض شرط من صحة الصرف والسلم، وصرح به كثير من الأصحاب»[1].

ثم بعد ذلك يستعرض الفروع، ويبين انطباقها على القسم الأول، أو على القسم الثانى، ثم يبين التفريعات على قول من يقول: إن القبض ركن فى الإنشاء، ومن يقول: إن القبض شرط فى اللزوم.

٢٧٢- وبعد ذكر ذلك يأتى فى قاعدة ثانية بتسليم الثمن، باعتباره قبضا من البائع، ويتكلم فى عقود القهر به، وهل يتوقف الملك فيها على قبض الثمن، أو يقع الملك بدونه مضمونا فى الذمة، فيذكر أن ذلك على ضربين.

---

(١) القواعد ص٧.

(أحدهما) التملك الاضطرارى، كمن اضطر إلى طعام الغير ومنعه، وقدر على أخذه، فإنه يأخذه مضمونا سواء أكان معه ثمن يدفعه أم لا، لأن ضرره لا يندفع إلا بذلك.

(وثانيهما) ما عداه من التمليكات المشروعة لإزالة ضرر ما، كالأخذ بالشفعة وأخذ البناء والغراس من المستعير والمستأجر إذا بنى أو غرس، والزرع من الغاصب، ويذكر أنه قد اختلف النظر الحنبلى فى هذا القسم من حيث وجوب الدفع قبل الامتلاك، وقد ذكر الفرع الذى استنبط منه ذلك الاختلاف، وهو الامتلاك بالشفعة: أيتم قبل تسليم الثمن أم لا يتم إلا بعد تسليم الثمن، فقال: إن لأصحابنا فى ذلك وجهين:

(أحدهما) لا يملك بدون دفع الثمن وهو محكى عن ابن عقيل، ويشهد له بذلك نص أحمد أنه إذا لم يحضر المال، وطالت المدة بطلت الشفعة.

(وثانيهما) الامتلاك بدون دفع الثمن مضمونا فى الذمة.

ويذكر أن تقى الدين ابن تيمية قد اختار الأول، ويذكر هو أنه يتخرج مثله فى سائر المسائل، فيقول: وقد يتخرج مثله فى سائر المسائل؛ لأن التسليط على انتزاع الأموال قهرا إن لم يقترن به دفع العوض حصل ضرر وفساد، وأصل الانتزاع القهرى إنما شرع لدفع الضرر والضرر لا يزال بالضرر.

٢٧٣- ويذكر بعد ذلك فى قاعدة أخرى بيان أقل ما يكتفى به من القبض فى العقود المختلفة، أيكتفى بمجرد التمكين والتخلية، أم لابد من القبض التام بالحيازة؟ ثم متى يعتبر الشىء فى ضمان مالكه، أيكون بالقبض أم لا حاجة إلى القبض.

فيذكر أن الملك إن كان بغير عقد، كالملك بالميراث، فإن الملك فيه يتم من غير قبض، بل من غير عقد، ولكن دخوله فى ضمان الوارث، أيكون من غير حاجة إلى القبض، فيذكر أن المذهب الحنبلى فيه وجهان فى ذلك:

(أحدهما) أن الضمان يكون على الورثة بمجرد الوفاة، إذا كان المال عينا حاضرة يتمكن من قبضها، لأن ملكها استقر بثبوت سببه، ولا رجوع لهم بالبدل على أحد.

و(الوجه الثانى) أن الضمان لا يكون على الورثة إلا بالقبض، وهذا كله فى المال الحاضر الذى يمكن قبضه، أما غيره فلا يدخل فى الضمان إلا بالقبض، ثم يسوق القول فى ذلك والآثار المترتبة عليه.

وإذا كانت الملكية ناشئة من عقد، فقد اتفقوا فى المذهب على أن الضمان لا يكون إلا بالقبض، ولكن يختلف نوع القبض باختلاف نوع العقد، فإذا كان العقد معاوضة، فإنه يكتفى من القبض بالتخلية إذا كان المبيع معينا غير مبهم، أما المبهم وغير

المعين فإنه لا يكتفى بمجرد التخلية، بل لابد من النقل والتسليم الكامل. ثم يسترسل فى بيان ذلك ببيان مستنده من أمهات كتب المذهب.

وإذا كان العقد عقد تبرع كالصدقة والهبة والوصية يكون الملك فيها من غير حاجة إلى القبض (على خلاف سنبينه)، لأن الملك فيهـا بالخلافة، فهى كالميراث، والملكية فى الميراث تتم من غير قبض فكذلك الوصية فهى كالميراث، أما فى الهبة والصدقة فالقبض فيهما لابد منه على الراجح، وقد اختلفت الروايات فى كون القبض يكتفى فيه بالتخلية والتمكين، أم لابد فيه من التسليم الكامل بـالنقل والتسليم يدا بيد، وقد ذكر ابن رجب أن جمهـور الأصحاب يكتفى بالتـخلية والتمكين، ولكن يذكر أن صـاحب التلخيص، قال: لا يكتفى بالتـمكين، بل لابد من التسليم، وفرق بين الهبة والصـدقة وبين البيع، بأن القبض فى الهبة والصدقة هو السبب فى الملك وليس العقد المجرد وحده هو السبب فيـه، ولذلك وجب أن يكون القبض كـاملا، حـتى يتم سبب الاستـحقـاق، والقبض الناقص يجعل الاستحقاق غير محـقق على وجه اليقين، فلا يكتفى به، وأما البيع فلأن سبب الملكية هو الـعقد المجرد فيكتـفى فى القبض بمجرد التمكين، لينتـقل الضمان إلى المشترى.

هذا بالنسبة للهبة والصدقة، أما الوصية فإن الضمان فيها لا ينتقل إلى الموصى إلا بالموت كالميراث، إذ إنه لا يمكن أن يتم العـقد فيها قبل الموت والقـبول، وإنما إذا كانت خلافة كالميراث فهى خلافة اخـتيارية، تكون باختيار من الموصى، وقبول من الموصى له بعد وفاة الموصى، بخلاف الميراث فإنه خـلافة إجبارية تكون بمجرد وفاة المورث، ولكن هل ينتـقل الضمان بمـجرد القبـول من غيـر حاجـة إلى قبض، لقد قـرر ابن رجب أن الضمان يكون من وقت القـبول إذا كان الموصى له عالما بالموصى به متمكنـا من قبضه، من غير تخلية من أحد، لأنه والورثة على سواء، فلا يكون واجب التخلية ثابتا.

٢٧٤- وإذا قبل الوصية فهل يستند الضمـان إلى ما قبل القبول أم يكون الضمان من وقت القبول فقط، قد ذكر ابن رجب أن فى ذلك وجهين:

(أحدهما) أن الضمان يثبت مستندا إلـى ما قبل القبول، وهو ظاهر كلام أحمد، ورأى الخـرقى، وصرح به الـقاضى ابن أبى يعلـى، وصاحب المغنى والـترغـيب، ولم يحكوا فيه خلافا، ووجهـة ذلك الوجه أن القبول إذا تحقق ثبت الملك من وقت الموت، لا من وقت القبول، إذا كان كذلك، فهو فى ضمانه من وقت الموت.

والوجه الثانى أنه لا يدخل فى ضمـانه إلا من وقت القبول، لأن الملك يثبت من وقت القـبول، وإن قلنا إنه يثـبت من وقت الموت، فإن ذلك الملك يثـبت مسـتندا، لا يوجب الضمان، فإن نقصت العين فى تلك الفترة تنقص من مجموع التركة لا من حصة الوصية خاصة، وبذلك لا تحتسب فى الثلث المقرر للوصية.

٢٧٥- هذه قاعدة القبض، وقـاعدة الضمان الناشئ من الملكية تراه قـد درسهما دراسة جامعة كلـية، وذكر الضوابط الجامعة للفروع، ولم يقـتصر على أحكام منثورة لا رابطة بينها، بل كان ذلك قاعـدة رابطة ربطا فكريا دقيقا محكما، ويفـرع عليها الفروع المختلفة.

٢٧٦- ولنذكر لك قـاعدة ثانية وهى قاعـدة الحقوق ومراتب قـوتها، وهى التى جعلتها القاعدة الخامسة بعد الثمانين، وقد جعل الحقوق مراتب خمسا من حيث قوتها، ومن حيث المطالبة بها.

(أولاها) حق الملك، وهو أقواها، سواء أكان هناك مانع من الاستغلال والتصرف أم لم يكن، ومنها كمـا ذكر ابن رجب التركة المستغرقـة فى الدين، فإن الورثة يملكونها على رواية فى المذهب، ولكن هناك مانع من التصـرف فيها، والاستيـلاء على منافعها، حتى يسدد ما عليها من دين.

وهذه المرتبة أقوى المراتب، والحـق فيها أقوى أنواع الحـقوق، وإن كانت هى فى ذاتها درجتين:

(إحداهما) الملك المطلق من غير أى مانع.

(وثانيتهما) الملك الذى يكون مع مانع.

(وثانية المراتب) حق الامتلاك، وهو أن يكون للشخص الحق فى أن يملك من غير أى مانع يمنعه، إذا توافر سبب الملكية، ولكن لم يوجد شرطها، ومن ذلك حق المضارب فى الربح إذا ظهـرت ثمرات الشـركة ولم تتم القـسمة، فـعلى رواية يكون مالكـا قبل القسمة، وعلى رواية لا يكون مالكا، ولكن يكون له حق الامتلاك بـوجود سبب الملكية المتفق عليه، ولكن لم يوجد شرطها، وهو القسمـة، إذ إن تمامها يكون بالقسمة الجبرية بالقضاء، والاختيـارية بالرضا، وقد ذكر لهذا القسم فروعا كـثيرة، منها حق الزوج فى نصف الصداق إذا طلق قبل الدخول، فإنه يكون له حق الامـتلاك فيه لا الملك بالفعل، ووجد وجه ثان أنه من قبيل الملك لاحق الامتلاك.

ومنها حق الموصى له بعد موت الموصى، وفيه وجهان قيل إنه حق ملك وقيل إنه حق امتلاك.

ومن المقرر أن حق الامتلاك يورث كـحق الملكية، بيد أن حق الملك يملك المنافع، وحق الامتلاك لا يملك المنافع.

وثالث الحـقوق حق الانتفـاع، وهو ليس ملك عين ولا منفـعة ولا حق امـتلاك لواحد منهما ولكـنه يقتصر فى الانتفاع المجرد من غـير أن يكون له فى أى وقت ملكية منفعة،وهو يثبت لصاحب انتفاع فى ملك غيره، ومن حقوق الجوار، ومنه وضع خشب

على جدار جاره إذا كان يضره ذلك، وقد ذكر فروعا لهذا الحق، وهى موضع خلاف ونظر، ولم يذكره متميزا تمييزا واضحا.

(ورابعها) حق الاختصاص كما يعبر ابن رجب، وذلك يكون لمن يختار عينا لا تقع تحت الملك، ولكنها إذا تحولت إلى حال أخرى تكون ملكا، أو كانت لا تقع تحت الملك، ولكن يمكن الانتفاع بها، ومن ذلك من يختار خمرا ثم تصير خلا، فإن المسلم لا يملك الخمر، ولكنها إذا صارت خلا تصير ملكا، ففى الفترة بينهما لا يكون مالكا ولكن يكون له حق الاختصاص بها، ومن ذلك مرافق الأملاك وحق من يختار أرضا مواتا، وهو فى سبيل أحيائها.

(وخامسها) حق التعلق، وهو أن يكون لشخص حق، ويكون استيفاؤه من عين معينة، ومن ذلك حق المرتهن فى الرهن، وحق الوفاء فى التركة وحق الزكاة فى النصاب... وهكذا غير ذلك من الفروع.

٢٧٧- وإن القارئ لهذا الكتاب الذى قال أهل الخبرة أنه من عجائب الدهر يرى كيف وضع النظريات الجامعة، وكيف أن الفقه الإسلامى ليس حلولا جزئية لا تربطها قاعدة، ولا يضبطها ضابط فكرى، بل أسس جامعة ضابطة، ولو أن فقها كان يعد حلولا جزئية لكان الفقه الحنبلى، لأنه فقه يقوم على الآثار السلفية، سواء أكانت أحاديث عن الرسول ﷺ أم كانت أقضية وفتاوى للسلف الصالح، وكان يفتى فى الواقع، ولا يفرض فروضا، ولا يجمع المسائل فى قياس فيجعل العلة مطردة، ومع هذه المظاهر الخاصة بالفقه الحنبلى، قد جمعت قواعده وضبطت مسائله فى ضوابط جامعة لا تشذ فروعها، وتستقيم أحكامها، فدل ذلك على أنه لم تكن الفتاوى حلولا تعتمد على الخواطر السانحة، بل كانت تعتمد على مناهج ومسالك ثابتة، بعناصر وثيقة الربط.

وإذا كان ذلك فى الفقه الحنبلى، فلابد أنه كان فى الفقه الحنفى، والمالكى والشافعى، ولذلك وجدت هذه القواعد والضوابط فى مذاهب الفقه الإسلامى، فكان فى المذهب المالكى القواعد لابن جزى والفروق للقرافى، وفى المذهب الشافعى القواعد للعز بن عبد السلام، وفى المذهب الحنفى الأشباه والنظائر لابن نجيم، وتتفاوت مراتب هذه الكتب فى قوة ربط القواعد للفروع، وضبطها للأحكام بمقدار قدرة كاتبها على التغلغل فى أسرار المذهب، وفهم العناصر المشتركة بين مسائله، وجمع الأشباه مع أشباهها، والنظائر مع نظائرها، ولكل نصيب من الفضل فى خدمة مذهبه خاصة، والفقه الإسلامى عامة.

٢٧٨- هذه صورة لما قام به الفقهاء فى المذهب الحنبلى، من تخريج نماه ووسع أفق الاجتهاد فيه، ومن دراسة لأصوله، وبيان لأدلته، وإثبات لصحة الاجتهاد فيه، ثم

بعد ذلك جمعوا أشتاته، وضبطوا مسائله، فسهلوا سبيل معرفته وطريقة التخريج عليه، واستنباط ما لم ينص عليه.

وكانوا فى كل عصورهم أسبق فقهاء المذهب إلى فتح باب الاجتهاد والتحليق فى سماء الكتاب والسنة، وعدم الوقوف عند حدود ما استنبطه الأئمة لا يتجاوزونه، ولم يغلقوا باب الاجتهاد كما جاء على أقلام غيرهم من الفقهاء المستمسكين بمذاهبهم، والذين يتأولون النصوص إذا لم تكن متطابقة مع أقوال أئمتهم، ولم يضيقوا واسعا ولم يحجروا على العقول.

وكان فيهم مجتهدون، إن لم يكن فى كل العصور، ففى جلها، وإن خلت عصور من مجتهدين فيهم فلتقاصر الهمم، لا لدعوة إلى الوقوف، والجمود على آراء معينة.

وحسبك أن تعلم أن من رجال هذا المذهب ابن تيمية، وابن القيم وغيرهما ممن جدوا هذه الشريعة، ولا نقصد بالتجديد ما يفهمه العامة من معنى الكلمة، وهو أن يثوروا على الدين وأن يخرجوا على أحكامه، إنما التجديد أن تأتى بالقديم على حقيقة معناه، وتغذيه بعناصر الحياة، وتكسبه من وقائعها، ومما جد فيها من شئون الفكر والاقتصاد والاجتماع ثروة جديدة لم تكن، فليس التجديد تقليدا للمحدثين مجردا، ولا اتباعا للمبتدعين مندفعا، إنما التجديد إحياء القديم متغذيا من وقائع الحياة، وقد خلع ربقة الجمود التى نسجتها التقاليد الفاسدة، والعادات الموروثة التى ليست من الدين، وكذلك كان ابن تيمية وتلميذه، وكذلك ينبغى أن يكون المجدد فى الإسلام.

انتشار المذهب الحنبلى

٢٧٩- قل المعتنقون لمذهب أحمد فى كل البلاد الإسلامية فى الأعصر السابقة، حتى أنهم لم يكثروا فى سواد أمة قط فى الماضى، ومع كثرة العلماء فى هذا المذهب ومع قوتهم فى الاستنباط والاستدلال، وإطلاقهم لأنفسهم الحرية فى الاستنباط وإن تقاصرت الهمم فى بعض العصور، كان أتباع المذهب من العامة قليلا، حتى أنهم لم يكونوا سواد شعب من الشعوب، وقتا من الأوقات إلا ما كان من أمرهم فى نجد، فى القرن الماضى، ثم فى بلاد الحجاز كلها فى القرن الأخير، وكان مما يثير الفكر أن كان فيه الفطاحل من العلم، ولم يكن لهم من العامة أتباع، حتى لقد قال بعضهم فى ذلك:

يقولون لى قد قل مذهب أحمد ... وكل قليل فى الأنام ضئيل
فقلت لهم مهلا غلطتم بزعمكم ... ألم تعلموا أن الكرام قليل
وما ضرنا أنا قليل وجارنا ... عزيز وجار الأكثرين ذليل

٢٨٠- وهنا يثار سؤال: لم كانت هذه القلة؟ ولقد أثار الباحثون ذلك السؤال وتصدوا للإجابة عنه، وقد أجاب ابن خلدون عنه، فقال:

«وأما أحمد بن حنبل فمقلده قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض، وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة، ورواية الحديث».

وإن ذلك لا يصلح تعليلا لهذه القلة، لأن الأصل غير صحيح، فليس ذلك المذهب قليل الاجتهاد، فقد علمنا أنه المذهب الذى فتح باب الاستنباط على مصراعيه فيغير النص، وأن كثرة المتقدمين، أو كلهم هم الذين قروا أن باب الاجتهاد المطلق لا يغلق قط، وأنه ظهر فيه العلماء الذين درسوا أعراف الناس فى العصور المختلفة، وواءموا بينها وبين مصادر الشرع، واستنبطوا تحت ظل الكتاب والسنة ومن أضوائهما أحكاما صالحة متناسبة، وإن مصر عندما أرادت تعديل المعمول به فى الأحوال الشخصية والوقف والمواريث والوصايا، وجدت فى هذا المذهب معينا لا ينضب من الأحكام الصالحة فاقتبست منها الكثير، بل لقد اقتبس منها ما يعد تجديدا للمعمول به يوافق بعض المطالب الاجتماعية التى يطالب بها بعض الباحثين فى الاجتماع، فلقد اقترحت لجنة الأحوال الشخصية التى ألفت سنة ١٩٢٦ العمل به فيما يتعلق بلزوم شروط الزواج التى تشترطها المرأة كألا يتزوج عليها ونحو ذلك، ولكن لم يؤخذ بذلك الاقتراح، لأنه تجديد لم تكن قد تهيأت الأذهان له.

وإن سلمنا صحة هذه الدعوى التى يدعيها ابن خلدون تسليما جدليا، فقررنا أن الاجتهاد فى المذهب الحنبلى قليل، مع أن كل الأسباب التى بين أيدينا تناقض ذلك، فلن نسلم أن العامة يتبعون المذاهب لقلة الاجتهاد أو كثرته، إنما العامة يتبعون المذاهب لوجود الدعاة إليها، وذوى السلطان المعتنقين لها، وعندئذ يكون العامة تابعين لهم، وقد توجد أحوال أخرى غير السلطان أذاعت المذهب أو أخملته عند العامة ، ولكنها شئون تتصل بسياسة الاجتماع وشئون الجماعة، واتصال الإمام والمفتين فى مذهبه بهم، وليس لكون الاجتهاد قليلا أو كثيرا دخل فى القلة أو الكثرة، لأن العامة لا يدرسون الدليل، ويعرفون قوة الاجتهاد فيه وضعفه، ولكنهم يتبعون لثقتهم بالقائل، وفهمهم لما يقول، وعدم اشتهاره بينهم بالزيغ فى العقيدة أو الانحراف فى الدين.

٢٨١- وإذا لم يصلح ما ذكره ابن خلدون سببا لقلة أتباع هذا المذهب من العامة، فلنبحث عن الأسباب فى غير ذلك، فإن القلة ثابتة لاريب فى ذلك، وعلى الباحث تعرف أسبابها.

والواقع أن جملة أمور تضافرت فمنعت ذلك المذهب الخصب من الذيوع والانتشار بين العامة، ومن هذه الأسباب أنه جاء آخر المذاهب الأربعة وجودا، وكان

أحمد وأتباعه من بعده لا يقربون السلطان ولا يحبون الولاية، ولا يسعون إليها، ولا يريدونها تقليدا لإمامهم، واتباعا لمسلكه، وإذا كان سلطان القضاة قد كان له أثره فى نشر المذهب الحنفى بين أهل العراق، ومذهب مالك بالأندلس والمغرب، فإن عدم تولى الحنابلة القضاء قد كان سببا فى قلة ذيوع المذهب الحنبلى بين العامة، وإن كان له علماء اجتهدوا فيه، وأخلصوا النية فى اجتهاده.

وإذا كان أبو حنيفة قد جافى السلطان، ولم يتول له ولاية، فإن تلاميذه فى حياته، ومن بعده تولوا القضاء، فزفر تولى فى حياته قضاء البصرة، وأبو يوسف ومحمد توليا القضاء للرشيد، وكان أبو يوسف القاضى الأول للدولة لا منافس له، أما أحمد فلم يتول ولاية، وكذلك تلاميذه من بعده، وقليل منهم من تولى القضاء بعد توالى طبقات لم يتوله منها أحد، ولقد لاحظ هذا المعنى ابن عقيل الحنبلى، فقال:

«هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه، لأن أصحاب أبى حنيفة والشافعى إذا برع أحد منهم فى العلم تولى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية سببا لتدريسه واشتغاله بالعلم، فأما أصحاب أحمد، فإنه قل منهم من تعلق بطرف من العلم إلا يخرجه ذلك إلى التعبد والزهد، لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم»[1].

٢٨٢- ومن الأسباب التى كان لها أثر فى عدم ذيوع المذهب العامة أن الحنابلة الذين اتبعوا أحمد فى حياته، وكثروا بعد وفاته، لما نال من المنزلة بسبب المحنة الكبرى التى نزلت به كانوا متعصبين أشد ما يكون التعصب، وإن التعصب من العالم يجعله يذود عما يؤمن به بالدليل، أما العامة فإن تعصبهم يجعلهم يستمسكون بألفاظ لا يفهمون مقاصدها، ولا يدركون مراميها، وقد وجدنا التعصب عند الخوارج دفعهم إلى الاستمساك بألفاظ، والقتال دونها، وأباحوا دماء المسلمين لأجلها، وذلك لأن الفكرة انتقلت من الخاصة إلى العامة من البدو، وإن ذلك التعصب قد حدث فى آخر حياة أحمد ومن بعده من عدد كثير فى بغداد وغيرها من بلاد العراق، وكان موضوع مناقشتهم مسألة خلق القرآن، فخاضوا فى هذه المسألة على غير علم، حتى لقد كان يكفى أن يقول الرجل: غير مخلوق. حتى يستجاز قوله، وإن تردد ولو للتروى والتفكير نبذ ورد.

ولقد استنكر المفكرون من الأمة تلك الحال، حتى لقد ألف ابن قتيبة الذى كان يعيش فى ذلك العصر رسالة وصف فيها كيف كانت الاختلافات تجرى بحدة وعنف بين الذين لا يعلمون فى هذه المسألة ويتكلمون من غير بينة، وكيف كان المحدثون وعلى

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص٥٠٥.

رأسهم الحنابلة يكفرون، أو يحكمون بالبدعة على كل من لا ينطق بكلمة قديم مضافة إلى أى شيء يتصل بالقرآن.

وقال فى وصف المحدثين، ثم الحنابلة:

«كان آخر ما وقع من الاختلاف أمرا خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد، ولا يداجون. ويستتر منهم بالنحل، ولايستترون، ويصدعون بحقهم الناس، ولا يستغشون، لا يرتفع بالعلم إلى من رفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا، إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلا فى الدين ولا فرعا، فى جهلها سعة، وفى العلم بها فضيلة، فنما شرها وعظم شأنها، حتى فرقت جماعتهم، وشتتت كلمتهم، ووهنت أمرهم، وأشمتت حاسديهم».

وهذه المسألة التى كانت بها هذه الشدة واللجاجة فى الخصومة والعداوة، هى مسألة خلق القرآن، فإنها كانت محنة لأحمد فى حياته من الأمراء والخلفاء، ثم كانت محنة الفكر من بعده، فالعامة لا يقبلون قولا من أحد إذا قدمه بوصف القدم لما يتصل بكتاب الله تعالى.

ويصف ذلك ابن قتيبة وهو ممن شاهد وعاين، فيقول: «ربما ورد الشيخ المصر، فقعد للحديث. . . فيبدءونه قبل الكتاب بالمحنة، فالويل له إن تلعثم، أو تمكث أو سعل، أو تنحنح قبل أن يعطيهم ما يريدون، فيحمله الخوف من قدحهم فيه، وإسقاطهم له على أن يعطيهم الرضا، فيتكلم بغير علم، ويقول بغير فهم، فيتباعد من الله فى المجلس الذى أمل أن يتقرب فيه، وإن كان ممن يعقد على مخالفتهم سام نفسه إظهار ما يحبون ليكتبوا عنه، وإن رأوا حدثا مسترشدا، أو كهلا متعلما سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه، ولم يصح لى شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره والله يعلم صدقه - كذبوه، وآذوه قالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه[1].

ونرى من هذا أن هذه المسألة المتشابهة على العامة سرت إليهم، وخاضوا فيها، ثم انساب بعضهم إلى الكلام فى غيرها مما يقاربها، كالصفات، حتى كان منهم المشبهة والمجسمة، وهم ينتسبون إلى أحمد، وأحمد منهم براء، وقد سمى هؤلاء بالحشوية والمشبهة والمجسمة.

ولسنا نقول أن العامة من الحنابلة كانوا جميعا يقولون تلك المقالات الفاسدة، بل كان منهم من قال، وإن ضؤل عدده، وما ذاك إلا لأن العامة خاضوا فيما لا يحسن الخوض فيه، فكان ذلك من أسباب بعد كثيرين.

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص٥٠٥.

٢٨٣- ومن الأسباب أن الحنابلة كانوا يتشددون كل التشدد فى الاستمساك بما جاء فى الفروع الفقهية، وقد أثاروا الفتنة فى أوقات كثيرة مما جعل الأمراء وغيرهم يتشددون فى مقاومتهم، وجعل الشافعية بشكل خاص ينازلونهم، ولننقل لك خبر فتنة أثاروها فى سنة ٣٢٣هـ، وهذا نص ما جاء عنها فى تاريخ الكامل لابن الأثير:

«وفيها (أى سنة ٣٢٣هـ) عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا فى البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو؟ فأخبرهم، وإلا ضربوه، وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد، فركب بدر الخرشنى، وهو صاحب الشرطة عاشر جمادى الآخرة، ونادى فى جانبى بغداد فى أصحاب أبى محمد البربهاوى: الحنابلة، لا يجتمع منهم اثنان، ولا يناظرون فى مذهبهم ولا يصلى معهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة الصبح والعشاءين فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد، وكانوا إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم، حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضى بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه: تارة تزعمون صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف، والأصابع، والرجلين. . . والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، ثم طعنكم على خيار الأمة، ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلى الكفر والضلال، ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التى لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيادة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام، ليس بذى شرف ولا نسب، ولا سبب برسول الله ﷺ، وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطانا زين لكم هذه المنكرات، وما أغواه.

وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا يلزمه الوفاء به، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم، ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف فى رقابكم والنار فى منازلكم ومحالكم»[(١)].

ونرى من ذلك الخبر، كيف تشدد العامة من الحنابلة، حتى أثاروا حنق الدولة، وحتى ثار ضدهم الشافعية، ولهم فى ذلك الإبان منزلة بين الناس، ثم انظر كيف رمى

---

(١) الكامل الأثير الجزء الثامن ص ٩٨.

أولئك العامة المنسوبون إلى أحمد بالتشبيه، والتجسيد، وكل ذلك فوق نفرة العامة من العنف والإزعاج، واضطراب حبل الأمور.

وبذلك كان لهم خصوم، واضطروا لأن يخضعوا، ويذلوا، ويقلوا تحت سلطان تلك الخصومات المتفرقة، خصومة من العامة، وخصومة من فقهاء ذوى قدم فى الجدل فى المناظرة، وهم الشافعية، وخصومة من علماء الكلام، وخصومة من السنيين أنفسهم، عندما كثرت أفكار الحشوية بين الحنابلة، وأخيرا خصومة من الدولة تضطهدهم فى كل مكان، ولم يكن شأن ذلك الاضطهاد كشأن محنة أحمد، فإن محنة أحمد كانت ضد الجماهير، وعلى غير رغبتهم، وأما الاضطهاد فى هذه المرة، فكان استجابة للعامة الذين نفروا من اضطرابهم وإزعاجهم، وتخريبهم.

وبهذا ضعف انتشار المذهب، بعنف معتنقيه من الدهماء، واستنكار الناس لتصرفهم.

٢٨٤- ومن الأسباب فى عدم نشر المذهب الحنبلى أن البلاد الإسلامية عندما أخذ ذلك المذهب يذيع وينمو قد اعتنقت مذاهب مختلفة، فالمذهب الحنفى كان فى العراق، والشافعى كان فى الحجاز والشام ومصر، والمالكى كان فى المغرب وغير ذلك، وقد جاء أحمد بعد هؤلاء الأئمة، فجاء مذهبه بعد مذاهبهم، ولكى يسود كان يجب أن يزيلها من طريقه، أو يضعف شأنها، ولم يكن فى معتنقيه تلك القوة، ولم يكن من الدولة عون، بل كانت أحوال معتنقيه تنفر الناس والدولة، فاجتمع له ضعف من العامة الذين اعتنقوه، ومحاربة من الناس والسلطان، وعدم وجود فراغ يملؤه.

٢٨٥- وهكذا تضافرت الأسباب فجعلت أتباع ذلك المذهب من الناس قليلا، وإنه فى الحقيقة لولا أصحاب أحمد الذين تتلمذوا له، وجمعوا أفكاره ومسائله، ثم دونوا كل ما تصدى لبيانه من أحكام فقهية ونقلوا إلى تلاميذه لمات مذهبه، كما مات مذهب الأوزاعى بالشام، ومذهب الليث بمصر، ولولا العلماء الذين نبغوا فى هذا المذهب فى كل الأجيال، جيلا بعد جيل ما وجد الناس ذلك العلم الغزير الذى يتدارسه الناس، ويرون فيه الخصب الفكرى والحرية الطليقة تحت ظل كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وما وجدنا ذلك التراث من الفقه الحنبلى الذى كان علاجا لإصلاح الأوقاف، وتنظيم الوصايا والمواريث.

٢٨٦- وقد انتشر المذهب فى أول أمره فى العراق وبعض بلاد ما وراء النهر، وكانت له فى بعض الأوقات غلبة فى بغداد، ولكن لم تلبث أن ضعفت بسبب الفتن التى كان يثيرها تشدد بعض الأتباع من العامة، واتخاذ العنف سبيلا لإظهار ذلك، ثم قل المقلدون له.

أما فى مصر فإنه لم يظهر فيها إلا فى القرن السابع، ولقد قال السيوطى فى حسن المحاضرة فى الحنابلة ما نصه:

«وهم بالديار المصرية قليل جدا، ولم أسمع بخبرهم فيها إلا فى القرن السابع وما بعده، وذلك أن الإمام أحمد رضى الله عنه كان فى القرن الثالث، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا فى القرن الرابع، وفى هذا القرن ملك العبيديون مصر، وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلا، ونفيا وتشريدا، وأقاموا مذهب الرفض والشيعة، ولم يزولوا منها إلا فى أواخر القرن السادس، فتراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب، وأول من علمت من الحنابلة حلوله بمصر الحافظ عبد الغنى المقدسى صاحب المغنى.

ونرى من هذا أن المذهب الحنبلى ما جاوز ربوع العراق قبل القرن الرابع، ولما جاء إلى مصر فى ذلك الإبان كانت الدولة الفاطمية ولما زالت تلك الدولة خلفتها الأيوبية، وكان ملوكها شديدى التعصب للمذهب الشافعى، فحاربوا غير هذه المذاهب، فلم يسمحوا لغيره من المذاهب، إلا ما كان له تأييد من العامة، كالمذهب المالكى، ولم يكن للمذهب الحنبلى ذلك النفوذ من قبل، وقد كانت المعركة بين الحنابلة والشافعية فى بغداد فى القرن الرابع، فلم يكن ثمة سبيل لذيوعه فى تلك الديار، وخصوصا أنه قد اشتهر العامة من الحنابلة بالتشدد فى الأمر الذى يعتقدونه، واتخذوا العنف ذريعة لإظهار ذلك التشدد.

ولما أخذ نفوذ الدولة الأيوبية يضعف أخذ ذلك المذهب ينتشر فى مصر، ولقد جاء فى الخطط المقريزية أنه لم يكن له وللمذهب الحنفى كبير ذكر بمصر فى الدولة الأيوبية، ولم يشتهر إلا فى آخرها».

وانتشار ذلك المذهب فى الأقاليم لم يكن معناه أن هناك عددا كبيرا من الدهماء يتبعه، بل إن أتباعه دائما كانوا عددا قليلا، ولم يكن لهم سواد كثير إلا فى بغداد آخر القرن الثالث والقرن الرابع، وقد كان منهم من الفتن ما قد علمت مما أذاع عن الحنابلة شدة التعصب، وغلظة المعاملة، والعنف.

ولقد كان كثيرون من علمائهم يأوون إلى دمشق، وغيرها من الأمصار الإسلامية، وأولئك هم الذين قاموا على ذلك المذهب وخدموه، ونقلوه، وفسروه وأكثروا من تخريج المسائل عليه.

٢٨٧- وإذا كان ذلك المذهب الجليل قد فقد الأتباع فى الماضى فإن الله سبحانه وتعالى قد عوضه فى الحاضر، وذلك بأن بلاد الحجاز تسير حكومتها فى أقضيتها وعباداتها على مقتضى أحكامه، وكان ذلك تعويضا كريما وإخلافا حسنا لأن بلاد الحجاز تطبق الشريعة الإسلامية فى كل أقضيتها، ولا تقصرها على نظام البيت، بل إنها تطبق أحكام الحدود والقصاص تطبيقا صحيحا كاملا، فالحدود فيها قائمة ومعالم الشريعة فيها

معلنة، وأحكام المعاملات المالية كلها مستمدة من ذلك المذهب الجليل، فالربا حرام فى شتى ضروبه بالقليل والكثير، من غير محاولة لتحليله ومن غير تحايل على تسويغه، بل غلقت كل أبوابه ما ظهر منها وما بطن، وأخذت الصدقات الإسلامية، وجمعت زكاة المال فى السائمة والزرع والنقدين وعروض التجارة، وبذلك قامت دولة الشريعة محكمة البنيان، ثابتة الأركان، تعلن الناس فى كل البقاع والأصقاع أنها خير شريعة أخرجت للناس، وذلك بأن أعظم مدن العالم سلطانا، واستبحارا فى العمران يسير فيها السائر فلا يأمن على ماله ونفسه، وفى صحراء العرب، يضيع الشىء فيعود إلى صاحبه ولا يغيب عنه إلا يوما أو بعض يوم، حتى أنه ليسوغ لنا أن نقول إن بلاد العرب الآن هى أقرب البلاد إلى المدينة الفاضلة، لأنها أقل البلاد رخاء وأقلها مساوئ اجتماعية، وأقومها خلقا، وأهداها سبيلا وأوفرها برا، وأبعدها عن التناحر المادى، والغلب الشهوانى.

فإذا كان المذهب الحنبلى قد غمط فى الماضى من حيث كثرة الأتباع، فهو ذو الحظوة فى الحاضر، لأنه المطلق فى كل الأحكام، ولم يكن لمذهب من المذاهب الأربعة مثل حظوته.

٢٨٨- ولقد حمل ذلك المذهب إلى الحرمين الشريفين وإلى سائر ربوع الحجاز النجديون عندما انتزعوها من السلطان الشريف الحسين، وعلموا سكان الحجاز أحكام دينهم بعد أن جهلوها زمنا طويلا، وقد كان ذلك المذهب هو مذهب آل سعود الذين حكموا بلاد نجد، ثم انتقل سلطانهم على يد عبد العزيز آل سعود إلى سائر بلاد العرب، وكان لهم شرف سدانة البيت الحرام، فنقلوا المذهب الحنبلى معهم إلى تلك البلاد.

وإنما كان هؤلاء حنابلة لأنهم وهابيون قد اعتنقوا فى العقائد والفقه، مذهب عبد الوهاب الذى ظهر فى القرن الثانى عشر الهجرى، وهو يعتنق فيه مذهب ابن تيمية فى العقائد والفقه، ومذهب ابن تيمية فى العقائد هو مذهب جمهور المسلمين، وهو يمنع التوسل والوسيلة، ويمنع التقرب بالموتى ولو كانوا من الصلاح والتقوى فى حياتهم، ومذهبه فى الفقه هو مذهب الإمام أحمد مع بعض مسائل أفتى بها، وانفرد فيها بالإفتاء، ولم يكن فيها مقلدا لأحد، بل كان متبعا لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولقد كان فى النجديين شدة العامة من الحنابلة التى ظهرت فى القرن الرابع، ولذا بدر منهم بعض العنف أحيانا فى أول توليهم سدانة البيت الحرام، وقيامهم حراسا على ذلك البيت الأمين.

ولكن حكمة ذلك الملك الكريم، وحسن كياسته، ورياضته لنفسه، قد أخفت حدتهم، وظهرت تقواهم، فجمع الله لهم مع فضل التقوى حسن المعاملة، ولطف الألفة، والله سبحانه وتعالى ولى المؤمنين.

تم بحمد الله

محتويات الكتاب

القسم الأول
حياته وعصره

الموضوع الصفحة

القسم الثانى
آراؤه وفقهه

الموضوع	الصفحة

* * *